

في الفكر النهضوي الإسلامي

الحياة الروحية في الإسلام

تأليف
محمد مصطفى حلمي

تقديم
محمد حلمي عبد الوهاب

دار الكتاب اللبناني
بيروت

دار الكتاب المصري
القاهرة

صدر من هذه السلسلة

العودة إلى الذات

علي شريعتي

الحياة الروحية

في الإسلام

محمد مصطفى حلمي

امرأتنا

في الشريعة والمجتمع

الطاهر الحداد

الإسلام

دين الفطرة والحرية

عبد العزيز جاويش

المرأة والعمل

نبوية موسى

تمهيد

لتاريخ الفلسفة الإسلامية

مصطفى عبد الرازق

دفاع عن الشريعة

علال الفاسي

مقاصد الشريعة الإسلامية

محمد الطاهر ابن عاشور

تجديد الفكر الديني

في الإسلام

محمد إقبال

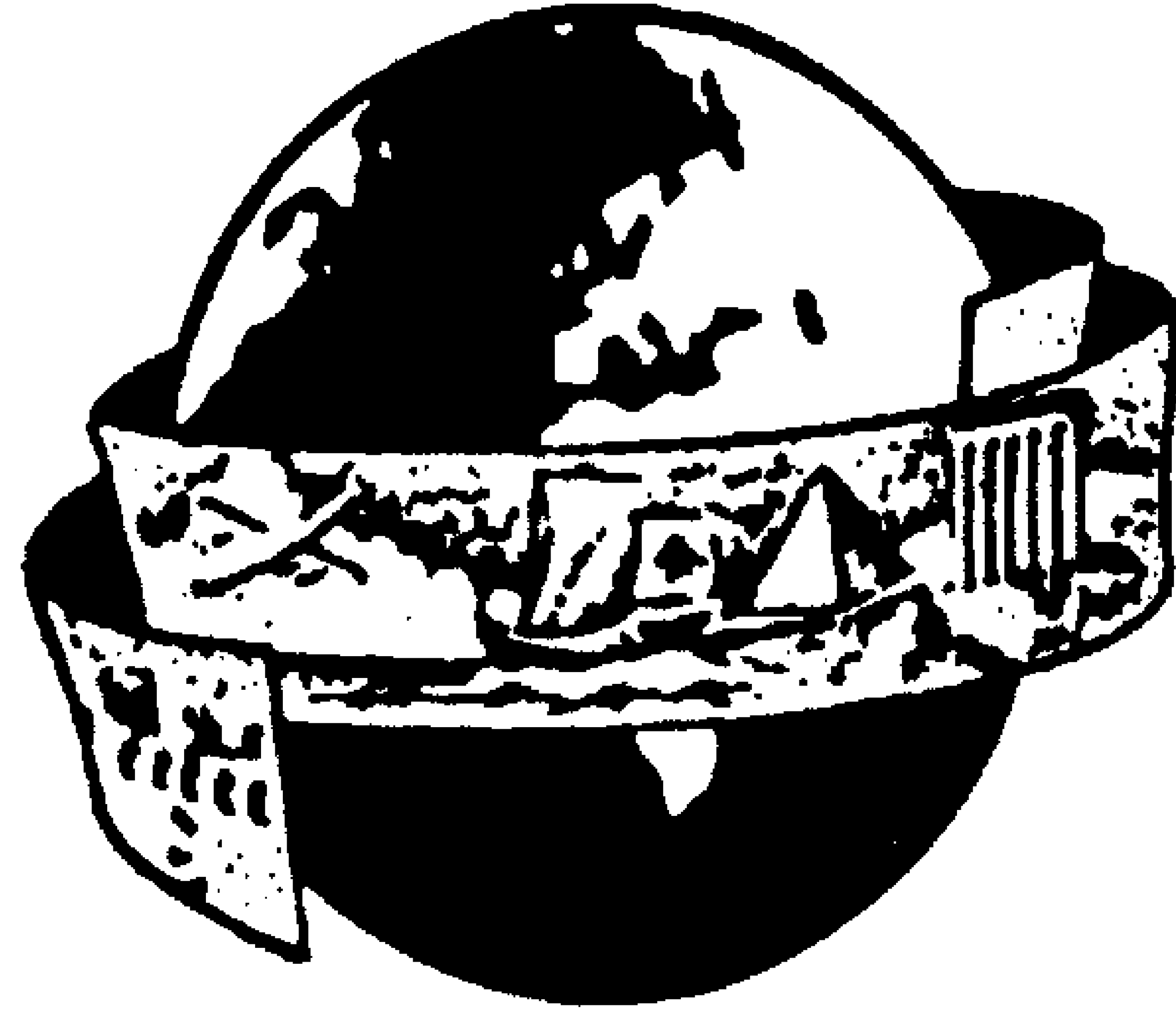
طبائع الاستبداد

ومصارع الاستعباد

عبد الرحمن الكواكبي

المدرسة الإسلامية

محمد باقر الصدر



دار الكتاب اللبناني

بيروت

شارع مدام كوري ـ تجاه فندق البريستول ـ بيروت

تلفون: ٧٣٥٧٣٢ (٩٦١١+) ـ ص.ب.: ١١/٨٣٣٠

بيروت ـ لبنان ـ فاكسميلي: ٣٥١٤٣٣ (٩٦١١+)

turieB 334153)1169(:xaF – Att: Mr. Hassan El-Zein

Website: www.daralkitabalmasri.com

E-mail: info@daralkitabalmasri.com

الحياةُ الرُّوحيَّةِ في الإسْلامِ



الحياة الروحية في الإسلام

تأليف

محمد مصطفى حلمي

تقـديم

محمد حلمي عبد الوهاب

٢٠١١

دار الكتاب المصري
القاهرة

دار الكتاب اللبناني
بيـروت

حلمي، محمد مصطفى.
الحياة الروحية في الإسلام / تأليف محمد مصطفى حلمي ؛ تقديم محمد حلمي عبد الوهاب. –
الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، 2010.
ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

تدمك 978-977-452-096-9
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

1. التصوف الإسلامي. 2. الحياة (تصوف إسلامي) 3. الحياة الروحية. أ. عبد الوهاب، محمد حلمي،
ب. العنوان ج. السلسلة.

ديوي – 297.44 2010499183

ISBN: 978-977-452-096-9
رقم الإيداع: 2010/20424

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير
للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)
ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York
على الدعم المادي والمعنوي الذي قدّماه للمشروع.

المحتوى

رقم الإيداع
2010/20424
I.S.B.N
978-977-452-096-9

دار الكتاب المصري
القاهرة
٣٣ شارع قصر النيل - تليفون: ٢٣٩٢٢١٦٨ / ٢٣٩٣٤٣٠١ / ٢٣٩٢٤٦١٤
ص.ب: ١٥٦ العتبة الرمز البريدي ١١٥١١ - القاهرة - ج.م.ع
فاكسميلي ٢٣٩٢٤٦٥٧ (٢٠٢)
Fax: (202) 23924657 القاهرة ATT: Mr. Hassan El-Zein

دار الكتاب اللبناني
بيروت
شارع مدام كوري - تجاه فندق بريستول - بيروت
تليفون: ٧٣٥٧٣٢ ص.ب: ٨٣٣٠ - ١١
بيروت - لبنان - فاكسميلي ٣٥١٤٣٣ (٩٦١١)
Fax: (9611) 351433 بيروت ATT: Mr. Hassan El-Zein

الطبعة الأولى
١٤٣٢ - ١٤٣٣ هـ - ٢٠١١ - ٢٠١٢ م
First Edition
A.D. 2011-2012 - H 1432-1433

Website: www.daralkitabalmasri.com
E-mail: info@daralkitabalmasri.com

مقدمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْنِ / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّيْن»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي - لا شكَّ - تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري - وإن

مر بمدٍّ وجزر - إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع - فيما يهدف - إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب تقديمٌ أعده أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي/ الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة

من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وتقوم المكتبة أيضًا - في إطار هذا المشروع - بترجمة تلك المختارات إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جِملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود

شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا - وغيرهم - لا تزال بمنأى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية والإسلامية، فضلاً عن الشباب المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية
والمشرف العام على المشروع

۞ تقديم

محمد حلمي عبد الوهاب

الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، التصوف في سياق النهضة: نشأةً، وسيْرورةً، ومَآلاً

تمهيد

لعل مما يدفعنا للاهتمام بتقديم كتاب «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام» أنّ علم الحكمة الإسلاميّ، المتعارف عليه باسم «الفلسفة الإسلامية»، يحتل مكانًا بارزًا في سياق النهضة وإشكالياتها، مثلما احتل قديمًا مكانة بارزة أيضًا في تجارب الأمم السابقة وحضاراتها. وقد أتى على علم الحكمة الإسلامية هذا بدوائره الثلاث «علم الكلام - التصوف - الفلسفة الخالصة» حينٌ من الدهر - في العالم الحديث - ظل فيه حكرًا على جموع المستشرقين الذين تناولوه بالدرس والنشر والتحقيق، لدرجة شكلت معها دراساتهم الإطار العام الذي دارت فيه موضوعاته، وبرز فيه بعضُ أعلامه، وجرى فيه تقييمٌ واسعٌ لمعظم تصنيفاته.

ونتيجة لذلك سار أغلب الباحثين العرب بحسب المخطط الذي اتبعه ت. ج. دي بور، على سبيل المثال، في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، والذي نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمّد عبد الهادي أبو ريدة[١]. كما انتشرت بين البحاثة العرب - من تلامذة المستشرقين بصفة خاصة - مجموعة من الأحكام العامّة بشأن نشأة هذه الفلسفة ومراحل تطورها، أصبحت بحكم سطوة وانتشار دراسات المستشرقين بمثابة المُسلمات أو البديهيات غير القابلة للنقد أو النقض بحال من الأحوال.

وعلى رأس هذه الأحكام/المسلمات يأتي القولُ بأنّ المسلمين لم يبدعوا فكرًا أو فلسفة؛ وإنما كانوا مجرد ناقلين للإرث الفلسفيّ الإغريقيّ، وأنّ نتيجة جهدهم في هذا السياق ظل مضطربًا في عمومه، حيث اختلط لديهم الفكرُ اليونانيّ بالعناصر الشرقية التي لم يحققوا في مصدرها، فضلاً عن أنّ اهتمامهم الأكبر ظل مُنحصرًا ببحث جدلية العلاقة بين الدين والعقل، ناهيكَ بأنّ أبحاثهم الذوقية بقيتْ في مُجملها متأثرةً بالمسيحية والإرث الهنديّ... إلخ، وصولاً إلى القول: إنّ المسلمين لم يقدموا للإنسانيةِ شيئًا ذا بال في مَيدان الفكر الإنساني"[٢]!!

(١) ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤م.

(٢) لمزيد من التفاصيل راجع: حامد طاهر، ثلاثة مناهج حديثة في دراسة الفلسفة الإسلامية (مصطفى عبد الرازق، محمد إقبال، إبراهيم مدكور)، مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء الثاني والسبعون، ذو الحجة ١٤١٣هـ/ مايو ١٩٩٣م، ص٥٧، وما بعدها.

ففي مجال التصوف الإسلاميّ، موضوع هذا الكتاب، انتشر بين جموع المستشرقين عددٌ من المناهج والمدارس الخاصة بدراسته نذكر من بينها:

(١) اتجاه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين يدرسون التصوف كظاهرةٍ اجتماعية.

(٢) اتجاه علماء النفس الذين يدرسونه باعتباره ظاهرةً سيكولوجية.

(٣) اتجاه رجال الفن الذين يدرسونه باعتباره ظاهرة جماليّة أو فنيّة.

(٤) اتجاه الفلاسفة النظريين الذين يدرسونه باعتباره ظاهرة فلسفية.

أمّا فيما يتعلق بأهمّ مدارس البحث الاستشراقي للتصوف، فيأتي على رأسها كل من:

(١) المدرسة الألمانية وهي التي تفسر الموقف الصوفيّ من ناحية تحليل مُصطلحاته وتعبيراته فيلولوجيا[١] وإيتيمولوجيا[٢]، وفي مقدمة روادها المستشرق الألماني نولدكه الذي كان له الكلمة الحاسمة في إثبات أنّ كلمة التصوف مأخوذة من الصوف.

---

(١) الفيلولوجيا: علم يعنى بدراسة مفردات اللغة وتراكيبها على وجه الشمول والمقارنات بين اللغات من حيث خصائصها المميزة وغير ذلك من الباحث.

(٢) الإيتيمولوجيا: علم يرجع الأفكار والمفاهيم إلى أصولها الأولى.

(١) المدرسة الإنجليزية التي حاولت تفسير التصوف الإسلامي على أنه ظاهرة من الظواهر الصوفيّة العامّة، ونصادف من كبار روادها كلاً من: براون، ونيكلسون، وآربري.

(٢) المدرسة الفرنسية، أو مدرسة التفسير الروحيّ المسيحيّ للتصوف الإسلاميّ، ومن أعلامها: لويس ماسينيون، وهنري كوربان.

(٣) المدرسة الإسبانية، وهي مدرسة كاثوليكية بحتة، حاولت أن تجد جذورًا مسيحيّة في التصوف الإسلاميّ، ويأتي على رأس روادها أسين بلاسيوس صاحب كتاب ابن عربي، وصاحب دراسة الأثر الإسلاميّ في الكوميديا الإلهيّة لدانتي[١].

كان طبيعيًّا، والحالُ هذه، أن يصدُر عن روّاد النهضةِ الحديثةِ في بلادنا ردود فعل قويّة ومناهضة لهذا الموقف المُتحامل تسعى في مجملها لإثبات أصالة الإنتاج الفلسفيّ للإسلام والمسلمين، سواء من خلال بحث القضايا الفلسفية وبيان مَواطن الابتكار فيها من جهة، أو تسليط الضوء على أعلام هذه الفلسفة ورموزها من جهةٍ أخرى.

---

(١) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة، (ثلاثة أجزاء)، الجزء الثالث (الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين)، ١٩٨٠م، ص٢١ – ٢٧.

على أنّ اللافت للنظر في هذا السياق، أنّ الذين قاموا بمحاولات التأصيل هذه هم أنفسهم تلاميذ المستشرقين من العرب والمسلمين الذين أتموا دراساتهم في جامعات الغرب وتزودوا باللغات الأجنبية واطلعوا، بفضل ذلك، على تفاصيل تلك الحملة المغلوطة التي أشاعها بعضُ مُستشرقي القرن التاسع عشر حتى أصبحت بمثابة الحكم القطعي.

ومن ثَمَّ؛ يمكننا أن نقفَ على ثلاثة مناهج كبرى في دراسة الفلسفة الإسلاميّة، بدوائرها المتعددة، خاصة علم أصول الفقه الذي عدّه الشيخ مُصطفى عبد الرازق من ضمن المباحث الفلسفيّة في الإسلام، وذلك في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، كانت بمثابة رد فعل على دراسات المستشرقين حيث ارتبطت بثلاثة من روّاد الدّرس الفلسفيّ الحديث، ألا وهم: مُحمّد إقبال (ت ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م)، ومُصطفى عبد الرازق (ت ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، وإبراهيم مدكور (ت ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)

فمنذ أنْ أعلن مُصطفى عبد الرازق - أستاذ الفلسفة الإسلاميّة الأول - دعوتهُ إلى دراسة الفلسفة الإسلاميّة في مظانها الحقيقية، وتلامذتهُ الأوائل «قد نفروا إلى أعنف موضوعاتها، يدرسونها في تؤدة وإتقان، ثم يقدمونها للحياة الإسلاميّة المُعاصرة، وللمسلمين جميعًا، في صورة متلألئة فاتنة. ونتيجة لذلك؛ ظهرت الأبحاثُ الغنية العارمة من رجال تلك المدرسة، فوضحت قواعدها

وثبتت ركائزها، وانطلق كلٌّ في نطاقه يعْرِضُ لأصالةِ الفكر الإسلاميّ في ناحيةٍ من نواحي هذا الفكر»[١].

ويستطردُ الدكتور النشار، بعد أن أتى على ذكر العلامة محمود الخضيري، قائلاً: «أما ثاني هؤلاء المشيخة: فهو الدكتور محمد مُصطفى حلمي، وقد ورث هذا الشيخ العتيق ميراث مصطفى عبد الرازق في جامعة القاهرة وأخذ مكانه، وحمل في أناقةٍ فاتنةٍ رسالة الأستاذ الكبير. وتبدَّى هذا واضحًا في توفره على فلسفة الحبّ الإلهيّ لدى سلطان العاشقين عمر بن الفارض، كما كانت كتاباتهُ عن «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام» أكبر دليل على انبثاق هذه الحياة في جوهرها عن الإسلام وحده، وقد ملأت كتاباته في التصوف فجوةً كبيرةً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، موضحةً هذا الجانب الأصيل فيها، كاشفة عن أسرارها ودقائقها»[٢].

وتبعًا لجهود هؤلاء الأفذاذ المتتابعة؛ انتهت الفكرة الخاطئة التي كانت تقرر عدم أصالة الفكر الفلسفيّ في الإسلام إلى الاندثار، بحيث لم يعد لها مجال يذكر في دراسة الفلسفة الإسلامية بعد أن شغلت حيزًا كبيرًا من جهد وتفكير تلامذة مُصطفى عبد الرازق في العقود: الثالث، والرابع، والخامس، من القرن العشرين. فقد فهم هؤلاء الروّاد الفلسفة الإسلامية باعتبارها التعبيرَ النهائي المُتجدد لأمّة الإسلام، مثلما فهموا الحياة الرُّوحِيَّة باعتبارها تحقيقًا أمثل للعقيدة

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق، الجزء الأول، ص٢٣ - ٢٤.

الإسلاميّة الخالصة الجامعة بين الرُّوح والعقل في آنٍ معًا، وباعتبارها أيضًا المثلَ الأصيل لمبحث الأخلاق في الإسلام.

وحقيقة الأمر أنّ مؤلف هذا الكتاب ظل وفيًّا لنهج أستاذه الشيخ عبد الرازق في دراسة الفلسفة الإسلامية، ومتابعًا له كذلك في الرد على كل من:

(١) فريق المستشرقين الذين لم يمنحوا الحياة العقليّة والرُّوحِيَّة في الإسلام حقها من الدّرس والتمحيص.

(٢) أغلب الإسلاميين الذين انحصر جُلُّ همهم في تقدير قيمة الفلسفة الإسلامية بميزان الدّين.

ومن ثم؛ كان لا بد من البحث عن اتجاه، أو منهج، أو طريق ثالث، يمنحُ الفلسفة الإسلامية اعتبارها من جهة، ويكونُ بديلاً عن شيوع هذين الاتجاهين من جهة أخرى. فما هي أهمّ ملامح هذا الاتجاه؟ وكيف انعكست تأثيراتها على رُؤى ومنهج المؤلف في كتابه الذي نعيدُ تقديمه من جديد هاهنا؟!

للإجابة على هذين التساؤلين علينا أن نعود لما قاله الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» حين شرع في تلمُّس عناصر النظر العقليّ الإسلاميّ، وتتبع مَدارجه خلال العصور اللاحقة للوقوف

على مدى تقدمه وتطوره. وقد خلص عبد الرازق من هذا التتبع التاريخيّ إلى التأكيد على أن المسلمين الذين استجابوا لداعي إعمال الفكر والعقل وأقبلوا على الاجتهاد في مجال الفروع أو الأحكام، ما لبثوا أن تكونت لديهم عناصر علم إسلامي أصيل، ألا وهو علم «أصول الفقه» الذي هو في الأساس «علمٌ فلسفيّ»، يعد جزءًا أساسيًا من أجزاء الفلسفة الإسلاميّة.

كما خلص الشيخ كذلك إلى أنّ ثمة مجالاً ثانيًا تطور هو الآخر نتيجة النظر العقليّ الذي دعا إليه القرآن وشجع عليه الرسول الكريم ﷺ ألا وهو «التصوف الإسلامي». ونتيجة لذلك، فإن ثمة مجالين أساسيين من مجالات الفلسفة الإسلامية قد نشأ وترعرعا في كنف الإسلام بحيث اكتمل نموهما قبل أن يتعرف المسلمون بصورة مباشرة، فيما بعد، على نتاج الفلسفة الإغريقية إبان عصور الترجمة.

ليس غريبًا بحال من الأحوال أن يتبع مؤلف هذا الكتاب نهج أستاذه حيث تتبع الجذور الإسلامية لنشأة الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، ثم تدرجها وتطورها فيما بعد انتهاءً بتحول التصوف، في عصوره المتأخرة، إلى مجرد طرق ودروشة فيما بعد القرن السابع الهجريّ.

وفي كل الأحوال؛ يُجمع عدد لا بأس به من الباحثين أنه ليس ثمة أصعب من محاولة تأريخ نشأة الحياة الرُّوحِيَّة وتطورها في الإسلام وذلك بسبب مجموعة

من الأمور يأتي في مقدمتها: أنّ معظم الذين كتبوا عنها من المستشرقين لم يتبعوا في كتاباتهم منهجًا موضوعيًّا، كما لم يكن غاية أغلبهم اكتناه حقيقة هذه الحياة بقدر ما كانت غايتهم سلبها عن جوهرها الحقيقيّ وهو الإسلام[١].

ومن أسباب صعوبة التأريخ للحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام أيضًا - فيما يؤكد مؤلف الكتاب - طبيعة موضوعها حيث تكثُرُ المصادر القديمة في ناحية، وتقلُّ أو تكاد تنعدم في ناحية أخرى. أضف إلى ذلك أيضًا أنّ موضوع التصوف؛ فضلاً عن كونه قد رزح طويلاً تحت سيطرة الأساطير والخرافات والأوهام، لم تكن مُصنفاته قد حُققت ونشرت بَعْدُ وقتَ تأليف هذا الكتاب، بل إنّ المنشور منها حتى الآن لا يكاد يُقارن بآلاف المخطوطات التي لم تحقق بَعْدُ حيثُ كان هذا الباب من التأليف من أكثر الأبواب ذيوعًا في عصور المسلمين كافة.

ومن هنا؛ فإنّ هذا الكتاب الذي نحن بصدد قراءته يردُّ الاعتبار للتصوف الإسلاميّ باعتباره تجسيدًا عمليًّا لمقام الإحسان في الإسلام، بحسب ما يؤكد

(١) يذكر الدكتور النشار أنّ جولدزيهر حاول أن يربط زهاد الإسلام وصوفيتهم بكل ما هو غير إسلاميّ، حيث الزهد مجرد انعكاس «سلبيّ» للديريّة المسيحيّة، والزهاد الضاربين نحو التصوف ليسوا سوى صورة عن بوذا... إلخ. أما نيكلسون؛ فقد مضى في الاتجاه نفسه خاصة في طوره الأول الذي ربط فيه التصوف بالأفلاطونية المحدثة من جهة، وصور المسيحية المختلفة من جهة أخرى. وكذلك نحى كل من: لوي ماسينيون وأسين بلاسيوس وغيرهما. على أنّ نيكلسون حين شارف نضجةُ الفكريّ سرعان ما تراجع عن آرائه الأولى وعاد يبحث في أصول التصوف الإسلاميّ مقررًا أنه قد نشأ في رحاب القرآن والسنة وتطور تطورًا إسلاميًّا خالصًا. لمزيد من التفاصيل. راجع: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ١٥ و٢٤.

المتصوفة استنادًا لحديث النبي ﷺ: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» - وذلك من خلال تسليطه الضوءَ على أهمية وضرورة الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام تارة، وتأكيده أنّ الزهد هو مبحث الأخلاق في الفلسفة الإسلاميّة تارة أخرى، فضلاً عن ردّه التصوف الإسلاميّ إلى مصادره الأصيلة والأصلية. على أنّ للكتاب، إلى جانب ما سبق، مزايا كبرى تجعله لَبِنَة من لَبِنَات نهضتنا الحديثة، نأمل أن نقفَ على هذه المزايا، مثلما نأمل أن نوضح كذلك بعض نقاط ضعفه، وأهم الانتقادات التي يمكن أن توجه إليه.

أولاً: التعريف بالمؤلف

ولد الدكتور محمد مصطفى حلمي في حي شبرا بالقاهرة يوم (٥ شعبان ١٣٢٢هـ/ ١٤ أكتوبر ١٩٠٤م)، ودرس في كتّاب أحد أحيائها الشعبية، فحفظ بعضًا من القرآن الكريم، ثم واصل دراسته بحماس ورغبة شديدة. وفي (ربيع الآخر ١٣٤٢هـ/ ديسمبر ١٩٢٣م)، وبعد حصوله على شهادة الثانوية، فقد بصره لتضخم في غدته الدرقية، ولم يفده أيُّ علاج فاضطر للانقطاع عن الدراسة لمدة عامين، وكان خلال مرحلته الثانوية نشطًا ومثابرًا حيث نشر بعضًا من نتاجه الأدبيّ في الصحف والمجلات الأسبوعية كالنيل المصري، والعفاف، ومجمع الدرر وغيرها.

وفي عام (١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م) التحق الدكتور حلمي بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في كلية الآداب بالجامعة المصرية [جامعة القاهرة حاليًّا]. وعلى الرغم من معارضة البعض التحاقه بها لكونه كفيفًا، فإنه حصل على تشجيع ودعم من أستاذه الدكتور طه حسين، الذي مر بالتجربة ذاتها، ومن ثم تخرج في القسم المذكور عام (١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م) وكانت دفعته أول دفعة تتخرج في هذا القسم.

بعد تخرجه واصل الدكتور حلمي همته في الدراسة، فتقدم لنيل درجة الماجستير بالقسم المذكور وبالفعل نالها في (ذي الحجة ١٣٥٠هـ/ مايو ١٩٣٢م) عن أطروحة أعدها في تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة تحت عنوان: «نظرية الجوهر عند ديكارت واسبينوزا» وكانت باللغة الفرنسية حيث تمت تحت إشراف الأستاذين لالاند وبربيه ونوقشت باللغة نفسها في رحاب الجامعة.

وهنا شجعه أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي درس عليه في سنوات الليسانس الفلسفة الإسلامية؛ ومن ثم أشرف عليه في أطروحته حول «ابن الفارض والحب الإلهيّ» والتي نال عنها درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف في (المحرم ١٣٥٩هـ/ مارس ١٩٤٠م). وتدرج الدكتور حلمي في مناصبه على النحو التالي:

- مدرسًا بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر قبل عمله بكلية الآداب في الفترة ما بين عامي (١٣٥٥ - ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٦ - ١٩٣٨م)، وكانت محاضراته محورها دراسة موضوع الصلة بين الفلسفة والعلم، وتاريخ الفلسفة اليونانية، والفلسفة الشرقية بصفة عامة. وذلك في نفس الوقت الذي كان فيه معيدًا بكلية الآداب عام (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م).
- مدرسًا بكلية الآداب ابتداءً من عام (١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م).
- أستاذًا مساعدًا بالكلية نفسها ابتداءً من عام (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م).
- كما قام بالتدريس في كل من: كلية البنات جامعة عين شمس، وجامعة الإسكندرية، ولاحقًا في معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة الذي أنشئ بعد العام (١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م).

وإلى جانب ما سبق، كان خبيرًا للجنة المصطلحات الفلسفية بمجمع فؤاد الأول للغة العربية (مجمع اللغة العربية بالقاهرة لاحقًا). كما اختير خبيرًا في الفلسفة الغربية والإسلامية ضمن هيئة خبراء الموسوعة العربية الميسرة التي صدرت عن مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر في العام ١٩٦٥م تحت إشراف الدكتور محمد شفيق غربال.

واعتبارًا من تعيينه معيدًا في كلية الآداب في الجامعة المصرية (شعبان ١٣٥٦هـ/ نوفمبر ١٩٣٧م) ظل الدكتور حلمي يتقلب في المناصب العلمية

المختلفة حتى أحيل إلى المعاش في (جمادى الأولى ١٣٨٤هـ/ أكتوبر ١٩٦٤م). ثم عمل مدرسًا بالانتداب، إلى أن تم قبوله أستاذًا بقسم الفلسفة والاجتماع في كلية الآداب في الجامعة الليبية ببنغازي بدءًا من العام الجامعيّ (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م) إلى العام الجامعي (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م). وكانت حياته العلمية واجتهاده البحثيّ، بالرغم من كف بصره، مثار إعجاب الكثيرين من أساتذته وتلامذته على السواء، كما وجد في سيرة المتصوفة الكبار مثالاً يلائم قدراته وإمكاناته الهائلة.

وقد تنوع الإنتاج العلمي للدكتور حلمي بتنوع موضوعاته في الفلسفة تاريخًا ونصوصًا، فنشر مجموعة من البحوث والمقالات، مثلما أصدر العديد من الكتب والمؤلفات في ميادين تخصصه الرئيس «التصوف والفلسفة»، منها على سبيل المثال: «بين الفلسفة والعلم»، «في تاريخ الفلسفة الشرقية»، «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام». كما شارك في مراجعة مجموعة من الكتب المترجمة، فضلاً عن العديد من المحاضرات والندوات العامّة التي شارك فيها بمختلف الهيئات الدينية والعلمية، وكثير من الأحاديث المُسجلة في الإذاعات المصرية، نظرًا لتميزه وإجادته اللغتين الإنجليزية والفرنسية.

على أنَّ الدكتور حلمي قد أحب في حياته العلمية والخاصة الاقتراب من أعلام المتصوفة المسلمين تدريسًا وتأليفًا بصفة خاصة، حيث اهتمَّ بحياتهم وسيرتهم ومواقفهم وأشعارهم، ومن ثم تأثر كثيرًا بهم. كما تابع موضوعاتهم في

العشق الإلهي فكان من نتيجة ذلك أن كتب بتواصل مجموعة من أهم المقالات العلمية عن كل من: الأذواق الصوفية، وحكيم الإشراق وحياته الرُّوحِيَّة، والعشق عند ابن سينا، وآثار السهروردي المقتول، والصلة بين الشيخ والمريد، وذو النون المصري، والحب الإلهي والحكمة، وتدبير المتوحد لابن باجه...إلخ.

وبالإضافة إلى ما تقدم، قام الدكتور حلمي بإعداد نحو خمس وسبعين مادة متنوعة الموضوعات، ما بين تراجم الأعلام وعرض لمذاهب فلسفية وصوفية إسلامية، بالموسوعة العربية الميسرة الصادرة عن مؤسسة فرانكلين في القاهرة العام (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، وذلك بحكم اختياره خبيرًا بلجنتها على نحو ما ذكرنا سابقًا.

أما في بنغازي؛ فقد ظل الدكتور حلمي خلال الأعوام الأربعة التي قضاها أستاذًا بجامعتها وثيق الصلة بطلبته وبنشاطهم العلميّ منذ انطلاقة مجلة «قورينا» عن قسم الفلسفة عام (١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م) في عددها الأول الذي طبع على الآلة الكاتبة، كما ألقى وقتها عدة محاضرات عامة أشهرها على الإطلاق: «رحلة روحية إلى المثل الأعلى».

وفي يوم (٢١ ذي القعدة ١٣٨٨هـ/ ٨ فبراير ١٩٦٩م) توفي الدكتور محمد مصطفى حلمي، ودفن بالقاهرة بعد أن قضى حياته كلها باحثًا، ومتصوفًا، ومحبًّا للفلسفة مقتفيًا بذلك آثار شيوخه وأساتذته الكبار، خاصة طه حسين ومصطفى

عبد الرازق، تاركًا في الحياة العلمية العربية فراغًا كبيرًا حاول تلامذته في حقل التصوف، كأبي الوفا الغنيمي التفتازانيّ، أن يملؤوه لاحقًا بأبحاثهم القيمة مستلهمين في ذلك نهج وأسلوب أستاذهم.

وأشرف على العديد من الأطروحات العلمية، من بينها أطروحتا الماجستير والدكتوراه اللتان تقدم بهما تلميذه أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، وكلتاهما في التصوف حيث عالجت الأولى موضوع «ابن عطاء الله السكندريّ، وتصوفه النظري والعملي» عام (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م)، فيما عالجت الثانية موضوع «ابن سبعين وفلسفته» عام (١٣٨١هـ/ ١٩٦١م). كما أثر الدكتور حلمي في العديد من تلامذته المباشرين وغير المباشرين، خاصة في جامعتي الأزهر والإسكندرية بالإضافة إلى غيرهما من الجامعات المصرية.

ثانيًا: في أهمية الكتاب

في اعتقادي أنه يمكننا الوقوف على أهمية هذا الكتاب بالنظر إليه من أكثر من زاوية. فمن جهة تبدو أهمية هذا الكتاب بالنظر إلى سياقه التاريخيّ الذي ظهر فيه، ومن جهة ثانية يبدو الكتاب مهمًّا بالنظر إلى المنهج الذي اتبعه المؤلف في كتابته، ومن جهة ثالثة يبدو الكتاب مهمًّا لناحية نتائجه التي توصل إليها، خاصة رده الاعتبار للحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام والتي تم غبنها طويلاً، مثلما يبدو مهمًّا كذلك بالنظر إلى الكتب اللاحقة التي تأثرت بما ورد فيه.

وإلى جانب ما سبق، يمكننا أيضًا إضافة زوايا أخرى تتعلق في مجملها بشخص المؤلف وقيمته الفكرية، أو بالنظر إلى إسهامات تلامذته الذين تربوا على يديه، وعلى رأسهم الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، وأحمد محمود صبحي، وفوقية حسين، وآمنة نصير... وغيرهم. أو حتى بالنظر إلى تلامذة تلامذته، وعلى رأسهم الدكتور أحمد محمود الجزار الذي تتلمذت على يديه إبان مرحلتي الماجستير والدكتوراه.

ففيما يتعلق بأهمية هذا الكتاب بالنظر إلى سياقه التاريخيّ؛ يمكننا القول: إنّ أغلب المؤلفات التي ظهرت قبل هذا الكتاب وتناولت «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام» قد انحصر مؤلفوها في فريقين:

(١) فريقُ المستشرقين الذين نزعوا عن التصوف كل صبغة إسلامية وردوه إلى مصادر مسيحية وهندية ويونانية.

(٢) بعضُ الباحثين العرب الذين تأثروا: إمّا بالمنحى المعادي للتصوف في الحركة الوهابية، كعبد الحميد الزهراوي في كتابه «الفقه والتصوف»، أو بنتاج بعض المستشرقين غير المنصفين ممن أشرنا لهم سابقًا، ومن ثم حمّلوا التصوف ذنوبًا لا قبل له بها. وفي مقدمة هؤلاء الدكتور زكي مبارك في كتابيه «الأخلاق عند الغزالي»، و «التصوف الإسلاميّ في الأدب والأخلاق»، وكذلك جبور عبد النور في كتابه «التصوف عند العرب».

فضلاً عن افتقاد أغلب المصنفات التي سبقته إلى التدقيق العلميّ، وغلبة الأحكام العامة المسبقة التي لا تستند إلى أدلة تاريخية مؤكدة، ناهيك بعدم إنصافها للتصوف ورجاله من جهة، وربطها حالة التخلف التي حاقت بالمسلمين به ربطًا وثيقًا ومباشرًا من جهة أخرى.

فعلى سبيل المثال؛ شن الدكتور زكي مبارك حملة شنعاء على التصوف وأعلامه في كتابه «التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق»، وهو في الأصل عبارة عن أطروحة ثانية للدكتوراه تقدم بها للجامعة المصريّة القديمة، لدرجة بلغ فيها القول: «إنّ المرء يتصوّف حين ينهزم؛ لأنه حين يفقد سنده في عالم المادة يذهب فيتلمس الغوث في عالم الروح»![1] وكذلك جنح كل من: جبور عبد النور، وعمر فروخ [ظهر كتاب الأخير بعد ظهور «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام»] في كتابيهما: «التصوف عند العرب»، و «التصوف في الإسلام»[2] إلى التأكيد على سلبية التصوف وانهزامية المتصوفة، بخاصة فيما يتعلق بالجانب السياسيّ.

وفي سياق النظر إلى أهمية هذا الكتاب من زاوية إطاره التاريخيّ، يمكننا أن نلاحظ أيضًا أنّ الكتاب منشور في طبعته الأولى ضمن سلسلة قد أنشئت

(١) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٣٨م، «جزآن في مجلد واحد»، ج ١، ص٢٨.

(٢) جبور عبد النور، التصوف عند العرب، تقديم رضا توفيق، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٣٨م، وعمر فروخ، التصوف في الإسلام، سلسلة دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة، مكتبة منيمنة، بيروت، ١٩٤٧م.

خصيصًا تحت إشراف، وتوجيه الشيخ مصطفى عبد الرازق وشارك فيها مجموعة كبيرة من خيرة أساتذة الأزهر ودار العلوم والجامعة المصرية في مقدمتهم: الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور توفيق الطويل وغيرهما، ألا وهي سلسلة «مؤلفات لجنة التأليف والترجمة والنشر» التي تأسست في عام (١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م). ذلك أنّ الشيخ عبد الرازق كان قد لاحظ، بعبقريته الفذة، مدى التحول الذي لحق بأحد تلامذته، ألا وهو الدكتور أبو العلا عفيفي، الذي تأثر كثيرًا بكتابات أستاذه نيكلسون في مراحلها الأولى والتي بدأت منذ العام (١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، حيث ظهر هذا التأثر بوضوح في كتابات عفيفي عن ابن عربي بطريقة ونزوع ومنحى استشراقيّ، الأمر الذي أقلق مصطفى عبد الرازق بحيث حاول توجيه تلميذه محمد مصطفى حلمي للكتابة في التصوف وتأكيد أصالته.

صحيح أنّ عبد اللطيف الطيباوي كان قد سبق المؤلف في محاولة إعادة ترتيب النسق بعد كتاب زكي مبارك، وهو ما يكشف عنه قوله في كتابه «التصوف الإسلاميّ العربي»: «إن موضوع التصوف قديم في اللغة العربية، والتآليف في ذلك جمة، جلها نتيجة أبحاث المتصوفة أنفسهم في أزمان مختلفة، وهذه التآليف شأن جميع المؤلفات العربية القديمة في تاريخ الإسلام، والأدب العربيّ، ينقصها الدرس، والتمحيص والبحث الدقيق على أساليب علمية لاشك في صحتها. ولمّا كنا على أبواب نهضةٍ عتيدة في العلم والتهذيب، كما نحن على أبواب نهضات أخرى، يقول كثيرون منا بضرورة متابعتها إذا كنا نرغب في درس أمثال هذه

المواضيع مما يساعدنا على متابعة السير في سبيل الوصول إلى هذا الهدف...»[1]؛ إلا أنّ محاولته هذه لم تكن كافية بحال من الأحوال لتغيير ما استقر لدى الغالبية العظمى من أحكام قاطعة روّج لها بعض المستشرقين من ناحية، فضلاً عن ذيوع أعمال الدكتور عفيفي والحفاوة التي كانت تتلقى بها الأوساط الثقافية أعمال المستشرقين آنذاك من ناحية أخرى، ناهيك بأنّ مؤلف الطيباوي يعد من بواكير أعماله حيث لم يكن قد بلغ بَعْدُ مرحلة كافية من الشهرة أو النضج الفكريّ.

ومن ثَمَّ؛ يمكننا أن نقرأ «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام» بالنظر إلى هذا السياق: سياق ماذا تحول في الدرس المعرفي لعلم التصوف الإسلاميّ في مصر ابتداءً من زكي مبارك، ومرورًا بعبد اللطيف الطيباوي، ووصولاً إلى التحول الكبير الذي حدث لأبي العلا عفيفي وتوّج بخروجه عن مدرسة مصطفى عبد الرازق؟!

وفي المحصلة؛ يمكننا القول إنّ هذا الكتاب يعد محاولة جادة لاستعادة نهج الشيخ مصطفى عبد الرازق في تكوين الدرس الفلسفيّ في الجامعة المصرية ليفصله عن كتب الطبقات التراثية من جهة، وعن مناهج المستشرقين التي محت الجذور الإسلاميّة وجعلت من التصوف الإسلاميّ محض ميتافيزيقيا من جهة أخرى.

(١) عبد اللطيف الطيباوي، التصوف الإسلامي العربي، دار العصور للطبع والنشر، ١٩٢٨م، المقدمة.

أيضًا يبدو هذا الكتاب مهمًّا بالنظر إليه من زاوية انتصاره للتصوف الإسلاميّ وتوضيح حدود الصراع الذي دار قديمًا، ولا يزال، بين الفقهاء والمتصوفة. ويكفي أن يستعرض المرءُ على صفحات الإنترنت الآن عدد المواقع المهول التي تكيل للتصوف والمتصوفة كمية كبيرة من السباب والتجريح والاتهامات لدرجة أنها تخرج المنتمين لدوائره من الإسلام!! الغريب في الأمر أنّ هذه الاتهامات القديمة لا تزال تتردد حتى اليوم، على الرغم من الجهود العديدة التي بُذِلَت في إطار توضيح أصالة التصوف وردّه إلى جذوره الإسلامية. فعلى سبيل المثال، لم يجد مترجم كتاب تور أندريه «التصوف الإسلاميّ» أدنى غضاضة في أن يُصدّرَ الترجمة العربية بالقول: «ليس ثمة ما يدعو للإسهاب في القول بأنّ التصوف ما كان ولن يكون أبدًا [!!!]، طريق الخلاص من وضعنا المتردي (...) فهو طريقٌ استسلاميّ يُشجع على استكانة المشاعر وانهيار القوى (...) من هنا الحذر الحذر من الانسياق وراء العبارات البراقة التي ينقلها المؤلف عن مشاهير الصوفية (...) فالله تعالى ما خلق هذا العالم لكي نشقى به كما لم يكتب علينا إسلامنا (...) اعتزال الأمّة والانصراف عن مشاكلها»!![1]

أخيرًا، وليس آخرًا، يمكننا أن نقف على أهمية هذا الكتاب بالنظر إلى تأكيدنا أنّ هذا الجانب الروحيّ من مشروع النهضة لا يقل أهمية عن الجوانب الأخرى، خصوصًا أنّ القيادات الداعية للإصلاح والنهضة خلال منتصف القرن

(١) تور أندريه، التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي، دار الجمل، كولونيا، ألمانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص٥ - ٦.

العشرين كانت تغفل بالفعل عن الاهتمام بهذا الجانب الروحيّ العميق، مكثفة جهودها على الجوانب العقلية والسياسية والتكنولوجية ظنًّا منها أنّ التمكن من هذه الأمور وحدها وامتلاك ناصيتها كفيل بتحقيق النهضة المنشودة! وهو أمر أقل ما يقال عنه أن الوقائع التاريخية قد كذبته وأثبتت أنه غير صحيح مطلقًا.

ولعل أكبر دليل على ذلك أنّ الغرب الذي يقود العالم كله في هذه النواحي يعاني أزمة روحيّة عميقة، وخواءً نفسيًّا كبيرًا، وهو ما ينعكس في اهتمامه بأشعار جلال الدين الروميّ، ومذاهب الرُّوحِيَّة الحديثة، والظواهر الباراسيكولوجية (الخارقة للعادة كالتواصل عن بعد) ...إلخ. أضف إلى ذلك أيضًا أنّ بعض مجتمعاتنا العربية قد حازت بالفعل أعلى التقنيات الحديثة، ولديها كثير من الإمكانات المادية الهائلة، والثروات الطبيعية المتراكمة (كالنفط)، إلا أنها على الرغم من ذلك لا تزال بعيدة كل البعد عن «النهضة» بمعناها الشامل: نهضة العقل والروح معًا.

ولذلك لم يغفل «المصلحون في الأرض»، خاصة أتباع مدرسة الأستاذ الإمام محمد عبده، التصوف كمنحى وبعد من أبعاد هذه النهضة الشاملة، وإنما أدركوه وأولوه عناية كبرى، فلفتوا الانتباه إلى مركزية هذا المكَوِّن الروحيّ العميق، وعملوا على تأكيد أصالته، ووجهوا بعضًا من تلامذتهم نحو تحقيق مخطوطاته، وردوا على مزاعم المستشرقين... إلخ.

أخيرًا يمكننا الوقوف على أهمية هذا الكتاب بالنظر إلى الأسباب التي دعت مؤلفه الدكتور محمد مصطفى حلمي إلى تأليفه، والتي لا تزال حاضرة بقوة حتى الآن، خاصة ما يتعلق منها بطغيان النزعات المادية على نحو ما سنفصل في السطور التالية.

ثالثًا: أسباب تأليف الكتاب

يمكننا الوقوف على مجموعة من الأسباب التي دفعت مؤلف الكتاب لوضع كتابه هذا بالرجوع إلى مقدمته التي يشير فيها إلى عدد من هذه العوامل المحفزة. والواقع أنّ الأسباب التي يذكرها المؤلف هنا لا تخرج كثيرًا عن سياق الأسباب التي أتى على ذكرها من قبل في مقدمة كتابه «ابن الفارض والحب الإلهيّ».

ومع ذلك؛ يمكننا تقسيم هذه الأسباب إلى:

(١) شخصية.

(٢) موضوعية.

أما الأسباب الشخصية فتبدو واضحة بالنظر إلى المؤلف، واهتماماته، وتنشئته، وشيوخه من جهة، وبالنظر كذلك إلى مؤلفاته الأخرى السابقة واللاحقة، والتي لها علاقة مباشرة بموضوع هذا الكتاب من جهة أخرى.

ففيما يتعلق بالنظر لجهة المؤلف وطبيعة تكوينه الشخصيّ والعلميّ؛ يمكننا القول إنّ اهتماماته المتعددة بدراسة التصوف الإسلاميّ لم تنشأ من فراغ، فضلاً عن أنها لم تكن مقتصرةً على الناحية الأكاديمية البحتة وحسب؛ وإنما يمكن التأكيدُ بشيء من الاطمئنان بأنّ المؤلف كان يتخذ من التصوف منهجًا في الحياة يتلمسُ من خلاله مددًا يضيءُ له الطريق بعد أن فقد البصر وهو في رَيْعان الشباب. ومن هنا أيضًا يمكننا فهم طبيعة اهتمامه بالحياة الباطنية والغنوصيّة بصفة عامّة، إذ وجد في مفهوم «البصيرة الصوفية» عوضًا عن فقدانه لحاسة البصر.

وإلى جانب ما سبق، يبدو لنا أنه قد تأثر كثيرًا بشيخه مصطفى عبد الرازق ونهجه في التصوف، خاصة ما يتعلق بإسلاميّة مصدره في مراحله الأولى، فضلاً عن اتباع موقفه النقديّ من الأحكام العامّة الخاطئة التي روّج لها أغلب المستشرقين في سياق بحثهم نشأة وتطور التصوف الإسلاميّ. وآية ذلك «التأثر بالشيخ»، أنّ المؤلف قد أهدى إلى روح شيخه وأستاذه تحقيق كتاب «توفيق التطبيق في إثبات أنّ الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية» والذي جاء فيه:

«وإذا لم تتح لي الأقدار أن أهدي إليك في عالمنا الدنيويّ ما تهيأ لي من نتائج البحث العلميّ التي ليست في حقيقتها إلا نفحة من نفحاتك وثمرة من

ثمراتك، فلا أقل من أن أهدي إليك في عالمك العلويّ هذه الصفحات إجلالاً لشخصك، واعترافًا بفضلك، ووفاءً بعهدك، وإحياءً لذكرك»[١].

هذا فيما يتعلق بالأسباب الذاتية أو الشخصية. أمّا فيما يختص بالأسباب الموضوعية فإنها ترتبط بمكانة «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام» من ناحية، وأهمية كشف الملابسات المتعلقة بها في جوانب كتابات المستشرقين ومَن تابعهم من العرب من ناحية أخرى. والواقع أنّ هذين السببين، أو بالأحرى الاتجاهين، كان قد أعلن عنهما المؤلف من قبل في كتابه «ابن الفارض والحب الإلهيّ» حين أكد في مقدمته على ما يلي:

(١) أنه بالرغم من كون التصوف الإسلاميّ ناحية طريفة ممتعة في نواحي الحياة الإسلامية، فإنه على ما فيه من طرافةٍ وما يثيره في الشعور والعقل من متاع، لم يُعنَ به الباحثون من الشرقيين العناية التي تكفي للكشف عن شخصياته ومذاهبِه، وعمّا كان لهذه الشخصيات والمذاهب من آثار قيمةٍ في حياة الفكر والروح.

(٢) أن القارئ العربيّ إذا أراد أن يعرف شيئًا عن التصوف الإسلاميّ وتطوره، والعوامل التي أثرت فيه، وأعانت على تغذيته وتنميته، أو عن حياة رجالهِ

(١) علي بن فضل الله الجيلاني، توفيق التطبيق في إثبات أنّ الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد مصطفى حلمي، الطبعة الأولى، سلسلة ذكرى مصطفى عبد الرازق للدراسات الإسلامية، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٤م، صفحة الإهداء.

العامّة والخاصة، وما كان لهم من آثار في توجيه الحياة الدينيّة والرُّوحِيَّة والعقليّة والاجتماعيّة، فلن يوفق من ذلك بالوقوف إلى كثير ممّا كُتِب في لغتنا العربية (يقصدُ أثناء إعداده أطروحة الدكتوراه في الفترة من (١٣٥١ - ١٣٥٩هـ/ ١٩٣٢م - ١٩٤٠م).

(٣) أنه بالرغم من عكوف البعض، كالدكتور أبو العلا عفيفي والدكتور زكي مبارك، على دراسة بعض جوانب التصوف وشخصياته؛ فإن هذه الدراسات ليست شيئًا يُذكر بالقياس إلى ما ظفرت به الحياة العقلية أو الأدبية أو السياسية في الإسلام من جهد الباحثين ووفرة مؤلفاتهم فيها[١].

(٤) اعتقاد الكثيرين أنّ أذواق الصوفية وأحوالهم لون من ألوان الهَذَيَان ليس إلا!! ولو أنّ هؤلاء التزموا حدود القصد والاعتدال في أحكامهم، وأنعموا النظر فيما أُثِرَ عن المتصوفة من أذواق وأحوال، وما خلّفوه من آثار وأقوال، ودرسوا هذا كله في ضوء المنهج العلميّ الصحيح، لغيروا

(١) يذكر المؤلف دراسات الدكتور عفيفي العربية والإنجليزية، وجدير بالذكر أن كتاب الدكتور عفيفي: الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي قد ترجمه أخيرًا إلى العربية الدكتور مصطفى لبيب عبد الغني الذي أهدى ترجمته إلى روح الدكتور محمد مصطفى حلمي وفاء لجهوده في مجال التصوف الإسلامي. الكتاب صدر عن المركز القومي للترجمة بالتعاون مع دار الكتب والوثائق القومية، وهو في الأساس عبارة عن أطروحة دكتوراه تقدّم بها أبو العلا عفيفي لجامعة كمبريدج سنة (١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م)، ومن ثم يعد من أوائل الدراسات العلمية التي قدمت خلاصة لمذهب ابن عربي، واشتملت على رؤيته للإسلام، وأتاحت التعرف على صورة مشرّفة للفكر النبيل الذي رسّخه «سلطان العارفين».

رأيهم ولوجدوا في مَوَاجِيد الصوفية وإشاراتهم وعباراتهم رموزًا لتعبيراتٍ عن حياة روحيّة راقية، وحالاتٍ نفسيّة رائعة، ومذاهبَ فلسفية منطوية على كثير من المبادئ والمعاني ليست أقل قيمة من المذاهب الفلسفية الخالصة المؤسَّسة على النظر العقليّ والاستدلال المنطقيّ، ولتبينوا أنّ للعاطفة منطقًا كما أنّ للعقل منطقًا كذلك.

(٥) إنّ تنامي النزعات المادية يعد من بين الأسباب الرئيسة التي تدعو لدراسة «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام»؛ خاصة وأنّ المادية قد بلغت في العصر الحديث مبلغًا كبيرًا من الشراهة بحيث «أصبحت حياة الأفراد والجماعات في هذا العصر خاضعة في جُلّ نواحيها لهذه المعايير التي تقوّم كل شيء بما يؤدي إليه من منفعة عاجلة»[1].

ومما يزيد الأمر أهمية كذلك؛ أنه على الرغم من كون التقدم الماديّ قد صحبه تقدم آخر في الحياة الفكرية التي تشعبت نواحيها وتنوعت ألوان إنتاج القيم فيها: فمِن مناهجَ ونظرياتٍ علمية إلى مذاهب وأنظار فلسفية؛ إلا أنّ تلك النهضة مهما تكن واسعة النطاق بعيدة الأفاق؛ «فإنّ هناك ناحية ليست أقل من هذا كله نفعًا، ولا أدنى روعة، لم يُعْنَ بها الباحثون العناية التي تستحقها (...) وهذه الناحية هي «الحياة الرُّوحِيَّة» التي صوَّرَتها ودعت إليها الأديان، وكان يحياها السلفُ الصالح من الأنبياء والزهاد والعباد والصوفية الذين ظهروا في

(١) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، الطبعة الحالية، ص٣.

مختلف العصور، وكان لظهورهم أبعد الآثار في التسامي بالنفس عن حضيض المادة والصعود بها إلى عالم الروح»[١].

واستنادًا لمادية العصر هذه يخلص المؤلف إلى أنّ أكبر الظن أننا لم نكن في وقت من الأوقات أحوج إلى هذه «الحياة الرُّوحِيَّة» ومُثلِهَا ومعاييرها منا في هذا الوقت الذي استحالت فيه حياة الأفراد والجماعات إلى تهالكٍ على الترف الحسيّ، وإمعان في شهوةِ الغلبةِ والسيطرة. راجيًا في ختام مقدمته أن «يكونَ في الكشف عن المعاني الرُّوحِيَّة التي انطوت عليها هذه الناحية (الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام)، والمُثل العليا التي حققتها على أيدي السلف الصالح ما يُعين على كبح جماح الشهوة، وكسر حِدة المادة، ويُمكّنُ الخلفَ من الاستجابة لهذا الدعاء الروحيّ الصادق الذي ردده السلف»[٢].

يتحصّل مما سبق، أنه انطلاقًا من إيمان المؤلف بأهمية هذا المنطق المُغيب عن عَمْد تارة وعن جهل تارات أخرى؛ وانطلاقًا من إيمانه كذلك بقيمة «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام» بصفة عامة؛ رأى أن يقدم لأبناء جيله في كتابه هذا صورة عامّة لنشأة الحياة الرُّوحِيَّة وتطورها في الإسلام، وأن يعرض عليهم أصولهَا وخصائصها، مع الإلمام بأهم الشخصيات والمذاهب والنزعات التي سادت فيها.

---

(١) المرجع السابق، ص٣، ٤.
(٢) المرجع السـابق، ص٧.

ويبقى القول: إنّ أغلب هذه الأسباب لا تزال حاضرةً إلى اليوم؛ بل إنّ مظاهر الحياة المادية قد زادت طغيانًا عن ذي قبل، فضلاً عن ارتفاع وتيرة الاستقطاب الحاد بين السلفية الوهابية والمتصوفة والذي اكتسب هو الآخر أبعادًا خطيرةً بفضل تأثيرات العولمة، حيث ساهم شيوع التقنيات الحديثة وانتشار مواقع الإنترنت في تأجيج هذا الصراع، ناهيك بدخول الشيعة على خط هذا الاستقطاب، ويكفي أن نشير إلى الجدل الذي أثاره تصريح الشيخ القرضاوي حين أكدّ أنّ التصوف بات بمثابة البوابة الخلفية للتشيع في مصر، أو الرجوع إلى مطبوعات الطريقة العزمية وملاحظة هجومها الشديد على الوهابية السعودية، أو استعراض المواقع والمدونات السلفية التي تهاجم التصوف والمتصوفة على شبكة الإنترنت...إلخ.

رابعًا: التعريف بكتاب «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام»

(١) بناء الكتاب

قسم المؤلف كتابه إلى مقدمة ومجموعة عناوين رئيسة بمثابة الأبواب والفصول تحتوي على عدد من العناصر الفرعية، ثم أعقبها بخاتمة في نهاية كتابه استعرض فيها أهم ما توصل إليه من نتائج. ويمكننا أن نعيد هنا فهرسة فصول ومحتويات الكتاب بالنظر إلى مضمونه لا بالنظر إلى شكله الذي ظهر

عليه، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنّ الكتاب في الأصل هو عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها المؤلف في كل من: جامعة الأزهر، وكلية البنات الإسلامية، وجامعة الإسكندرية، وقام بجمعها أحد تلامذته ونشرت فيما بعد على هيئة كتاب.

هذا ولا يقلل من قيمة الكتاب كونه مجموعة محاضرات؛ إذ يكشف لنا تاريخ العلم في الاجتماع الإسلاميّ أنّ الأمالي والدروس والمحاضرات، كانت وسيلة من وسائل إنتاج المعرفة، وقالبًا من قوالبها، في شتى مناحي الحياة؛ في الفقه وعلوم التفسير، كما في الأدب واللغة. وفي كل الأحوال، يمكننا أن نعيد ترتيب موضوعات الكتاب وفهرسته على النحو التالي:

مقدمـــة

نشأة الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام.

الزهد والتصوف مرآة الحياة الإسلامية.

بداية الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام.

تحنث النبي في الجاهلية وحياته النفسية في الإسلام.

حياة الصحابة وأقوالهم.

النساك والزهاد والعباد في القرنين الأول والثاني للهجرة.

خصائص الحياة الرُّوحِيَّة للزهاد (الخوف والحب).

التصوف والصوفية: تاريخ كلمة صوفي وأصلها.

النظريات المتعلقة ببحث مصادر الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية.

المصدر الإسلامي.

المصادر الهندية والفارسية والنصرانية واليونانية.

تعقيب على هذه النظريات.

تطور الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام حتى نهاية القرن السابع الهجري.

خصائص التصوف في القرنين الثالث والرابع.

التصوف باعتباره علمًا لبواطن القلوب.

الصراع بين الفقهاء والصوفية.

التصوف باعتباره طريقًا للمعرفة والسعادة.

التصوف في القرن الخامس الهجري، الغزالي وحياته الرُّوحِيَّة.

خصائص التصوف وموضوعاته في القرنين السادس والسابع.

التصوف بعد القرن السابع، شروح وملخصات.

خاتمـــــــة.

(٢) منهج المؤلف وغايته من تأليف الكتاب

المنهج الذي اتبعه المؤلف في كتابه هنا هو نفس المنهج الذي سار عليه منذ أطروحته الأولى حول ابن الفارض وظل متمسكًا به طيلة حياته. ألا وهو: المنهج التاريخي التحليلي المقارن في العرض من جهة، والنقدي المستند على الواقعات التاريخية ونصوص الثوابت العقدية من جهة أخرى. وهو نفس المنهج الذي رسمه أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق في دراسة الفلسفة الإسلامية بكافة دوائرها حين عبر عن ذلك بالقول: «من أجل هذا رأينا أنَّ البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقليّ الإسلاميّ في سلامتها وخُلُوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلميّ، ومن بعد أن صارت تفكيرًا فلسفيًّا»[١].

(١) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤م، ص ١٠١.

ونتيجة لذلك؛ توخَّى المؤلف في كتابه إثبات أصالة التصوّف الإسلامي، وبيان أنّه لم ينشأ نتيجة عوامل خارجية عنه منذ البداية، وأنه إذا كانت هذه العوامل قد عَرَضت له فيما بعد، فإنما حدث ذلك بعد أن تكوَّن هذا العلم، وأصبحت له ذاتيته الخاصة ومن ثم قبل منها ما يتوافق معه ورفض منها ما يتعارض معه. فضلاً عن أنّ ازدهاره كان مترافقًا مع صعود وازدهار الحضارة الإسلامية ومدنيتها، وانتشارها شرقًا وغربًا، ممّا يؤكد أهمية هذا البعد الروحي العميق في جهود روّاد النهضة الحديثة.

وفي المحصلة؛ لقد تمكن المؤلف، عبر اتباعه رؤية منهجيّة صارمة، من البرهنة على آرائه، كما قسّم كتابه إلى قسمين:

أولهما: تاريخيّ يعرض فيه للمصادر المختلفة التي استُقِيَت منها الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، والأطوار التي اختلفت على هذه الحياة، وما كان لها في كل طور من صور نظرية وعملية.

ثانيهما: أما القسم **الثاني**؛ فهو تحليلي مقارن حاول أن يدرس فيه أصول الحياة الرُّوحِيَّة ومناهجها التي اصطنعها أصحابها في رياضاتهم ومجاهداتهم العملية، وفي أذواقهم ومواجيدهم النفسية، وفي مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية. هذا ويمكن إيضاح وتحديد غاية المنهج/الهدف في النقاط التالية:

- تقديم صورة عامة لنشأة الحياة الرُّوحِيَّة وتطورها في الإسلام.

- التأكيد على إسلامية مصدر التصوف مع الاعتراف بتأثره فيما بعد بالنزعات والمذاهب الدينية والفلسفية المختلفة.

- الإلمام بأبرز الشخصيات وأهم المذاهب والنزعات الصوفية.

- محاولة تتبع أصول الحياة الرُّوحِيَّة ومناهجها كما اصطنعها أصحابها في رياضاتهم ومجاهداتهم العملية، وفي أذواقهم ومواجيدهم النفسية، وفي مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية.

- إثبات أنّ كل مظاهر الانحطاط التي صاحبت سيادة الطرق الصوفية على البنية الثقافية الإسلامية لا دخل للتصوف الحقيقي بها؛ فالبدع والخرافات والرقص مجرد عوارض مصاحبة للجهل وليس للتصوف. ذلك أنّ التصوف الحقيقي هو المبحث الأخلاقيّ لفلسفة المسلمين وهو مستمد بطبيعة الحال من التعاليم القرآنية وسنة النبي ﷺ وزهد الصحابة والتابعين.

- التأكيد على أنّ الكتاب يعد محاولة لسد الفراغ الذي يوجد في المكتبة العربية بسبب أنّ أغلب ما كتب في هذا الموضوع إنما كتبه مستشرقون بلغاتهم الأصلية، وأنّ ما كُتِبَ بالعربية لا يعد شيئًا يذكر بالنسبة للتراث الصوفيّ الهائل الذي خلفه المتصوفة وكشف عن بعضه المستشرقون.

خامسًا: بنية الكتاب وأهم قضاياه

يمكننا وصف البنايات المعرفية والقضايا الفكرية التي أثارها كتاب «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام» من خلال الإجابات التي قدمها المؤلف عن هاتيك التساؤلات:

(١) ما المقصود بـ «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام»؟

في مقدمة كتابه يؤكد المؤلف أنه يعني بالحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام: «الوجدانيات التي تعد أساسًا للتصوف ومجمعًا لبنائه في الإسلام»[١]. ومن ثم؛ فإنّ المقصود بلفظة الحياة الرُّوحِيَّة: «هذه الحياة التي يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس، وكشف حجاب الحس، وتصفية القلب وتنقيته من أدران الشهوة والهوى، وقطع العلائق المادية التي تفسد عليه صلته بربه، وصلته بأشباهه، ثم هي بعد هذا كله تأملٌ في الكون، ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء عن النفس البشرية، وقوامها البقاء في الذات الإلهية، والاتحاد بالحقيقة العليّة، والتحقق بمعرفتها معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها»[٢].

(١) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦.
(٢) المرجع السابق، ص٩.

على أنّ المؤلف كان قد استخدم هذا التعبير من قبل في كتابه «ابن الفارض والحب الإلهيّ» والذي عرض فيه لمبحثيّ:

(أ) الزهد والخوف في الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية.

(ب) والزهد والحب في الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية[1].

وفضلاً عما سبق؛ كان المؤلف قد أعرب في نهاية كتابه السابق عن أمله في أن يكون بحثه هذا مجرد «حلقة أولى من سلسلة بحوث مقبلة أتناول فيها من الشخصيات التي ظهرت في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام (...) فكم في تاريخ هذه الحياة الرُّوحِيَّة من النواحي التي ما تزال مجهولة أو غامضة على أقل تقدير، ومن الشخصيات التي ما تزال مغمورةً أو معروفة على غير حقيقتها، مما لو عني به الباحثون، وأقبلوا عليه في أمانة وإخلاص وتجرد عن الهوى والتعصب لانتهوا فيه إلى نتائج قيمة لا شك في أن يكون لها أثرُها في حياة الفرد والجماعة»[2]. خاصَّةً في ظل تنامي النزعات المادية الهدامة على النحو الذي ألمحنا إليه سابقًا.

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهي، تقديم: مصطفى عبد الرازق، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م، ص٩٤، ٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٥ - ٣١٦.

(٢) كيف نشأت هذه الحياة وتطورت فيما بعد؟!

إنّ التساؤل الأساسي الذي يتبع التساؤل السابق يتعلق بكيفية نشأة الحياة الرُّوحِيَّة في كنف الإسلام؟ مثلما يتعلق أيضًا بالتساؤل حول أهم مصادرها، وكيف تطورت لاحقًا إلى أن اتخذت شكل الطرق الصوفية المتعارف عليها حاليًا؟ وهنا يمكن القول بشيء من الإيجاز: إنّ المؤلف قد خلص من استقراء سيرورة «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام» إلى أنها قد وَجدَتْ بدايتها الأولى في تحنث النبي ﷺ قبل البعثة أولاً، وفي حياته كنبيّ مُرسل فيما بعد ثانيًا، ثم في تنسُّك الصحابة وزهدهم بعد هذا وذاك.

كما خلص أيضًا إلى أنّ حياة الزهاد والعباد والمتصوفة، بما في ذلك منازعهم في السلوك ومذاهبهم التي عبروا عنها شعرًا ونثرًا، كلُّ أولئك «ليس في الحقيقة إلا ترديدًا لهذا اللحن الروحيّ الرائع الذي تغناه محمد ﷺ لأولّ مرة في تاريخ الإسلام، ورتله معه الصحابة هذا الترتيل الجميل الذي كان له صداهُ القوي في نفوس مَن استمع إليه واستجاب له من النساك والزهاد والفقراء والبكائين والمتصوفة ممن حفل بهم تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام»[1].

(١) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٩-٣٠.

واستنادًا لما سبق؛ يصبح كل من: الزهد والتصوف بمثابة المرآة الصادقة للحياة الإسلامية كلها. على أنه تثور هنا إشكالية خاصة تتعلق بمسألة «المصدر الجاهليّ للزهدّ والتصوف في الإسلام»، وهي أحد الإشكالات الكبرى المرتبطة بتحديد مصدر التصوف الإسلاميّ الذي تنازع عليه المستشرقون ردحًا طويلاً من الزمان.

وفي تاريخ الإسلام أيضًا - قديمه وحديثه - هناك من يؤيد التصوف ويدافع عنه باعتباره تجلّيًا من التجليات الرُّوحِيَّة للإسلام، ومَن يُعارضه إلى حد اتهام القائلين به بالكفر! فالذين يؤيدونه يُثبتون أنه صادرٌ عن المصادر الإسلامية الأصلية، أي القرآن والسنة، وعلى رأس هؤلاء حديثًا: مصطفى عبد الرازق (ت ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، وحسن البنا (ت ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م)، ومحمد مصطفى حلمي، وأبو العلا عفيفي (ت ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، وعبد الحليم محمود (ت ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٨م)، وأبو الوفا الغنيمي التفتازانى (ت ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م) وعبد الرحمن بدوي (ت ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م) وعبد المنعم الحفني... وغيرهم.

أما فيما يخصُّ المستشرقين، فإنّ الجيل الأول منهم، أي أولئك الذين عاشوا منذ القرن الثامن عشر حتى بداية القرن العشرين، فقد رأوا أنّ التصوف الإسلاميّ نشأ من مصادر أجنبية متعددة:

(أ) فالبعض منهم، من أمثال ثولوك F. D. A. Tholuk، ودوزي R. Dozy، وبالمير E. H. Palmer، وهورتن Max Horten، وهارتمان R. Hartmann، وزانير R. C. Zaenher وغيرهم، بحثوا عن مصدر التصوف الإسلاميّ في الأديان الهندو - آرية Indo-Aryan، أي من أصل هندي- فارسي.

(ب) ومنهم، من أمثال أوليري O'Leary Delacy، ونيكلسون R. A. Nicholson «في مراحله الأولى كما أشرنا» وبراون J. P. Browne مَن قال بالمصدر اليونانيّ الصرف للتصوف الإسلامي.

(ج) ومنهم، من أمثال جولدزيهر I. Goldziher، وفون كريمر A. von Kremer، ودوزي R. Dozy، وآسين بلاثيوس Asin Palacios، وأوليري D. O'Leary، وتور أندري Tor Andræ وغيرهم، مَن قال بالمصدر النصرانيّ أو المسيحيّ، أو بالثقافات الدينية الأخرى مثل الثقافة اليهودية وغيرها التي كانت منتشرة في الشرق الأوسط قبل العصر الإسلامي.

إلا أنه من الملاحظ أيضًا أنّ الأغلبية العظمى من المستشرقين المتأخرين، ابتداءً من لوي ماسينيون قد أجمعوا على أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأول والأصليّ للتصوف الإسلاميّ ومن هؤلاء نيكلسون، خاصة في مرحلته المتأخرة، وآربري ، وآنا ماري شميل، وأليكسندر كنيش... وغيرهم.

وبحسب المؤلف، نشأت الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، أول ما نشأت، من التقشف والورع والتعبد والزهد والتقوى وغير ذلك من مظاهر الانصراف عن الدنيا مما كان شائعًا بين المسلمين آنذاك، لكنها ما لبثت أن اختلط بها بعد ذلك عناصر أجنبية عن الإسلام: منها الدينيّ الخالص، ومنها الفلسفيّ البحت، وفيها ما هو مزيج من الدّين والفلسفة معًا. وهذا أمر لا غبار عليه، خاصة أنه يتعين علينا أن نميز ما بين المصدر والتأثر، فالمصدر هو الأصل بينما التأثر هو الفرع، بمعنى أنّ التأثر ليس عيبًا أو نقصًا كما يروّج البعض، وإنما التأثير والتأثر خاصية عامة للحضارات البشرية كلها وهو ما لفت إليه المؤلف بالقول: «فممّا لا شك فيه أنّ التصوف جزء من الأجزاء التي يتألف منها التراثُ الدينيّ والعقليّ والشعوريّ للإسلام، خضعَ كما خضع غيره من مظاهر الحياة الإسلاميّة لعوامل النشوء والارتقاء، ولمقتضيات السموّ والانحطاط»[1].

بيد أنّ الإشكال المطروح هنا من قبل المؤلف «برأيي» يتعلق بقوله: إنّ تحنُّث (تعبُّد واعتزال) النبيّ ﷺ قبلَ البعثة قد مَثَّلَ مصدرًا من مصادر التصوف في الإسلام!! وهو أمر لم يقل به في الحقيقة أغلب المستشرقين «باستثناء بعض التابعين للدوائر الاستشراقية الفرنسية»، وإن أكد بعضهم على وجود مصدر جاهليّ للتصوف في سياق تأويلهم لمصدر كلمة «صوفيّ» واحتمالية رجوعها لبني

---

(١) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، مرجع سابق، ص١١.

صوفة الذين كانوا يقومون على رعاية الكعبة في الجاهلية لذا يتعين علينا أن نعرض لوجهة نظر المؤلف أولاً حتى نبين وجه الإشكال فيها ثانيًا.

يقول المؤلف في معرض حديثه عن البدايات الأولى للحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام: «يمكن أن تُتخذ بداية الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام من حياة النبيّ وأصحابه، وما كانوا يأخذون به أنفسهم من زهدٍ في الدنيا (...) فتحنث محمد الذي كان يقضي فيه الأيام والليالي وحيدًا معتزلاً للناس في غار حِراء قبل أن يهبط عليه الوحي، وحياة أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، وسيرة بلال الحبشيّ وسَلمان الفارسيّ وصهيب الروميّ (...) وما كان يأخذ به أولئك وهؤلاء وكثيرٌ غيرُهم من الصحابة أنفسهم من تعبد وتزهد وتقشف (...) كل أولئك يمكن أن يُعد بذورًا أولى انبثقت منها دوحة الحياة الرُّوحِيَّة التي نمت بعد ذلك وزكت، وامتدت أغصانُها وأينعت، فإذا هي تنشرُ ظلالَهَا وتؤتي أكلها في حياةِ التابعين وغير التابعين ممّن جاءوا بعد، وكانت لهم شدة عنايةٍ بأمر الدين»(١).

والواقع أنّ هذا الكلام أقل ما يقال عنه أنه بحاجة إلى ضبط وتدقيق؛ لأنّ الإشارة إلى الرسول ﷺ قبل البعثة ترتبط بإعداده للرسالة وهي جزء من الإرهاصات النبوية، أمّا الصحابة فقد أتى زهدهم لاحقًا لإسلامهم وليس قبله كما هو معلوم. ومن ثم فإنّ هذا الكلام يحمل في طياته مُبالغة كبرى تفوق

(١) المرجع السابق، ص١٣.

مُبالغات بعض المستشرقين القائمة على اعتماد منهج الأشباه والنظائر[١]، وكما هو واضح بصورة خاصة لدى المستشرق الإسبانيّ أسين بلاثيوس في دراسته عن «ابن عربي حياته ومذهبه»[٢].

واستنادًا لما سبق؛ يود أن يخلص المؤلف إلى تقرير أنه من السهولة بمكان أن نتبينَ وجه الشبه بين حياة النبيّ ﷺ قبل البعثة وحياة الصوفية بما تشتملُ عليه من رياضيات ومجاهدات! وهو ما يُفهم بصورة قاطعة من خلال قوله:

«فهذه الحياة التي كان يحياها محمد، والتي كانت سبيلهُ لهبوط المَلَك عليه [!!]، وسبيل قلبه إلى إشراق نور الوحي فيه، إذا أنعمنا النظر فيها، وحللناها إلى عناصرها التي تألفت منها، ومعانيها التي انطوت عليها، وإذا وازنا بينها وبين حياة الزهاد والعباد الذين ظهروا في صدر الإسلام من ناحية، وبينها وبين حياة الصوفية الذين ظهروا بعد ذلك من ناحية أخرى، رأينا أنّ التصوف وهو الاسم الجامع لطوائف أولئك وهؤلاء وتعاليمهم (...) ليس من شك في أنه وجد بذوره الأولى في هذه الحياة الرُّوحِيَّة الصافية التي كان قوامها عند محمد ذلك التحنُّث

---

(١) هو منهج يقوم على تلمس الأفكار ونظائرها في بيئة ثقافية أخرى، ويعتمد على مجرد التشابه اللفظي بين الأفكار؛ حتى يخلص إلى نتيجة التأثير أو التأثر.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول طبيعة هذا المنهج وأهم الانتقادات الموجهة إليه راجع التصدير العام الذي صدر به عبد الرحمن بدوي ترجمته لكتاب أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م. خاصة قوله (ص٧): «ولكن آفة أسين بلاثيوس في نفس الوقت اندفاعه أحيانًا في تلمس الأشباه والنظائر، استنادًا إلى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدى منها افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر في مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف، لا عن نفس التأثير. وغلوه في هذه الناحية كثيرًا ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية».

الذي يأخذ به نفسَه في غار حِرَاء، والذي كانت ثمرته اليانعة لديه هذا الوحي المتأنق بآيات النبوة البينات، الفياض بحقائق التوحيد ودقائق العرفان»[1].

وفي موضع آخر، يؤكد المؤلف تمسكه بهذا الرأي بعد أنّ مر على تأليف كتابه هذا أربعة عشر عامًا! ففي مقالة له بعنوان «صفحات ونفحات من الحياة الرُّوحِيَّة المحمدية» بمجلة الإسلام والتصوف، نراه يعيد القول: إنه ليس من شك أنّ ما جاء بعد هذه الصفحة من الصفحات التي خلفها السلف الصالح وغيرهم لم يكن في حقيقته إلا ترديدًا لما امتلأت به الصفحة الأولى من الأسرار الإلهية، وإلا تجديدًا لما فاضت به من الأنوار الرُّوحِيَّة، موضحًا أنّ لصفحة الحياة الرُّوحِيَّة المحمدية وجهين:

(أ) وجهًا قبل البعثة.

(ب) ووجهًا بعدها، وأنّ قيمة الوجه الأول من وجهيها بنوع خاص «ليستْ فيما تشعهُ الألفاظ من إشراقاتٍ فحسب، ولا فيما تشعهُ العبارات من نفحاتٍ فحسب، (...) وإنما هي في هذا كله، وفي شيءٍ آخر ليس أقل خطرًا من هذا كله: ذلك بأنها كانت المنبع الفياض بأرقى قواعد السلوك، وأسمى مبادئ الخلق، وأشرف ألوان المعارف واللطائف، فهي كذلك المصدرُ الأول الذي استقى

(١) محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص١١.

منه الزهاد الأولون، والصوفية المتقدمون والمتأخرون، العناصر العلمية والعملية التي هي قوام ما نعرفه بين العلوم الإسلامية باسم التصوف الإسلاميّ»[1].

على أنّ هذا الرأي الذي ربما تأثر فيه المؤلف بما ورد في تاريخ السيرة النبوية، وأخذ به تأثرًا بالدوائر الاستشراقية الفرنسية بصفة خاصة، موجود أيضًا عند محمد حسين هيكل، وإن بصورة أقل مباشرة، حيث يذهب هو الآخر إلى القول بأنّ تحنث النبي قبل نزول الوحي كان بمثابة الإعداد والتأهيل الروحيّ من قبل المولى عز وجل لشخص نبيه ومصطفاه، وهو ما عبر عنه في كتابيه «حياة محمد»، و «في منزل الوحي»، حيث يقول في الأول: «وشارف محمد الأربعين، وذهب إلى حراء يتحنث وقد امتلأت نفسه إيمانًا بما رأى في رؤاه الصادقة، وقد خلصت نفسه من الباطل كله، وقد أدبه ربه فأحسن تأديبه (...) وإن لم يدر بخاطرها [السيدة خديجة]

(١) محمد مصطفى حلمي، صفحات ونفحات من الحياة الرُّوحِيَّة المحمدية، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الثالث، الجمعة ١٥ من المحرم ١٣٧٧هـ/ أول أغسطس ١٩٥٨م، ص١٩ - ٢٢. وجدير بالذكر أنّ المؤلف قد عرض في كتابه لبعض الاعتراضات التي قد توجه لرأيه هذا وعلى رأسها: ما قد يؤدي إليه من القول بمصدر جاهليٍّ للتصوف، على اعتبار أنّ الحياة التي كان يحياها محمد ﷺ مُتحنثًا لم تكن حياته نبيًا ولا رسولاً. غير أن الغريب في هذا الأمر أنّ الردود التي ساقها المؤلف على جملة هذه الاعتراضات مضت هي الأخرى في نفس طريق المبالغة! وآية ذلك قوله، على سبيل المثال: إلا أنّ هذه الحياة التي كان يحياها مُتحنفًا على نحو ما كان يتحنفُ المتحنفون من بعض الجاهليين، إنما كانت إرهاصًا لنبوته، وتمهيدًا لرسالته، ... وإنه لولا ما تهيأ في هذه اللحظات لنفس محمد من تزكية وجلاء، لما اختار الله أن يبعث فيها محمدًا بهذه الرسالة العظمى التي غيرت وجه التاريخ، وتغير معها وجه الحياة!! محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص١٩.

ولا بخاطره أنّ الله يُهيئ مصطفاه بهذه الرياضة الرُّوحِيَّة إلى اليوم العظيم، وإلى النبأ العظيم، يوم الوحي الأول، ويهيئه بها إلى البعث والرسالة»[١].

أما في كتابه الثاني، «في منزل الوحي»، فيعبر عن الفكرة ذاتها بالقول: «في هذه البقعة المنعزلة الموحشة كان يقيم وحيدًا يؤنسه تفكيره وتأمله، يقلب في صحف نفسه هذه الحقيقة السامية التي كان الله يهيئه لها ليبعثه إلى الناس بها (...) أية قوة روحية يهبها الله لمن يتخذ له هذا المكان القفر موئلاً! إنها قوة فوق ما أوتي الناس جميعًا وفوق ما في العالم كله لا يؤتاها إلا الذين اختارهم الله لرسالته ورضي عنهم ورضوا عنه»[٢].

على أنّ ثمة فارقًا بين الكاتبين؛ ففيما ينزع هيكل إلى القول: إنّ تحنث النبي في غار حراء كان جزءًا من خارطة الإعداد، أو الاصطفاء الإلهيّ، لتلقي النبوة، يروم الدكتور حلمي إلى التأكيد بأنّ ما كان عليه النبي ﷺ إبان تحنثه يعد البداية الأولى للتصوف الإسلاميّ من جهة، وأنّ زهد الصحابة والتابعين كان منبثقًا عن هذه اللحظة وامتدادًا لها من جهة أخرى. ومن ثم؛ فإنّ التساؤل الذي يطرح نفسه، وبقوة هنا، هو: إلى أي مدى يمكننا القول بأنّ جموع الزهاد في زهدهم،

---

(١) محمد حسين هيكل، حياة محمد، تقديم محمد مصطفى المراغي، دار المعارف، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٧٧م، ص١٤٩. ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٣٦م.

(٢) محمد حسين هيكل، في منزل الوحي، دار المعارف، الطبعة الثامنة، ١٩٨٦م، ص٢٣٨.

والعباد في تعبدهم، والنُّسَّاك في تنسكهم، والبكائين في خوفهم وبكائهم، كانوا يصدرون في جميع ما سبق عن تلك اللحظة، أو بالنظر إلى قداستها وسموها؟!

على كل حال، بعد أن ينتهي المؤلف من إبراز هذه النقطة موضحًا وجهة نظره بشأنها، يمضي في تتبعه لمراحل تطور التصوف الإسلاميّ مفصّلاً القول في زهده ﷺ وتقشفه، وحادثة الإسراء والمعراج، وما روي أيضًا عن «حال الغيبة» التي عرضت له كما هو وارد في أثر ينسب إلى السيدة عائشة.(١) ثم يتابع رحلته هذه من خلال حياة الصحابة والتابعين ومدى التزامهم بالزهد والورع والتقشف وغير ذلك من مظاهر الإقبال على الله والإعراض عن الدنيا، ثم يعود مجددًا لبحث مسألة مصادر الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية.

(١) يفيد هذا الأثر غير الصحيح والذي لم تروه كتب السنة أن السيدة عائشة دخلت على النبي ﷺ وهو في حالة خاصة فلما رآها سألها: من أنت؟ أجابت عائشة، فسألها ثانية: من عائشة؟ فقالت: ابنة الصديق، فسألها: من الصديق؟ فأجابت: حمو محمد، ولكن عندما سألها: من محمد؟ لزمت الصمت. انظر ص٢٠ من هذا الكتاب. ومن المثير للدهشة أن المؤلف لم يعقب على هذا الحديث أو تلك الرواية واكتفى بنقل رؤى المستشرقين في تفسير تحنث النبي قبل البعثة! على أنه لم يقطع بصحته: والتساؤل الأساسي هنا: إلى أي مدى كان النساك والعباد والزهاد والبكائين والمتصوفة يتخذون من تحنث النبي قبل البعثة منحى أو إطارًا مرجعيًا في رياضاتهم الرُّوحِيَّة؟! أضف إلى ذلك أيضًا وجود العديد من الشخصيات المعاصرة للنبي التي اتخذت من التحنث والتحنف سبيلاً للتعبير عن الوَرَع مثل: الصلت بن أبي الصلت، وورقة بن نوفل وغيرهما ومع ذلك، لم توصلهم أفعالهم هذه إلى درجة النبوة رغم طول قامتهم وتبحرهم في العلوم والسير والتاريخ وكتب الملل الغابرة؟! على أنّ البعض قد بالغ في الاستدلال بهذه الواقعة على جواز وقوع الحلول والاتحاد!! مُعولاً كذلك على بعض الآيات القرآنية التي قد تشي بإمكانية وقوع هذا الأمر كقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[الأنفال/ ١٧]، ومن هؤلاء الدكتور التفتازاني الذي تأثر بهذا المنحى في كتاباته ومحاضراته. والواقع أنّ هذه مبالغات تجنح إلى منح الشطحات الصوفية شرعية دينية، فضلاً عن أنها تلوي عنق النصوص لتتوافق مع ما تروم الذهاب إليه أو التأكيد عليه.

بقيت نقطة أخيرة، وإن كانت شكلية، إلا أنها قد تثير درجة من الاستغراب لدى قارئ الكتاب وهي تتعلق بذكر اسم النبي ﷺ مجردًا ومن دون الصلاة عليه مما قد يدفع البعض لاتهامه باتباع طريقة المستشرقين في هذا السياق. والواقع أنّ المؤلف قد تأثر في ذلك بما سبقه إليه محمد حسين هيكل حين نشر كتابه «حياة محمد» عام (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م) وكانت هذه الإشكالية إحدى النقاط التي طالت كتابه بالنقد خاصة من قبل الإسلاميين.

على أنّ هيكل حرص في تقديمه الطبعة الثانية للكتاب أن يوضح اللبس الحاصل بسبب هذا الأمر، مؤكدًا أنه قد استن في ذلك سنة الأئمة من علماء المسلمين وليس سنة المستشرقين. فقد ذكر أبو البقاء في كلياته أنّ «كتابة الصلاة في أوائل الكتب قد حدثت في أثناء الدولة العباسية، ولهذا وقع كتاب البخاريّ وغيره عاريًا عنها»، كما أنّ كثرة الأئمة على أنّ الصلاة على النبي يكفي أن يذكرها المرء مرّةً واحدة في حياته حيث يقول ابن نجيم في «البحر الرائق»: «وأما موجب الأمر في قوله تعالى: ﴿صَلُّوا۟ عَلَيۡهِ﴾ [الأحزاب/ ٥٦] فهو افتراضها في العمر مرّة واحدةً في الصلاة أو خارجها؛ لأنّ الأمر لا يقتضي التكرار، وهذا بلا خلاف»[1].

(١) محمد حسنين هيكل، حياة محمد، مرجع سابق، ص٦٣.

(٣) ما مدى أصالة مباحث الصوفية التي عبرت عن تلك الحياة الرُّوحِيَّة؟ وما مدى موافقتها للثوابت العقدية؟ وما مدى تأثرها بالفكر الفلسفيّ الوافد عليها ابتداء من القرن الثالث الهجريّ؟ وما أهم مصادرها وخصائصها؟

بعد أن انتهى المؤلف من استعراض كافَّة النظريات الاستشراقية المتعلقة بمصادر التصوف في الإسلام، ومراحل تطوره، يتساءل في نهاية ردوده عليها: ألا يصح أن يكون التصوف في أول نشأته نتاجًا تلقائيًا مُستقلاً عن كلّ العوامل الدينية والفلسفية الأجنبية؟ وقد ردّ بنفسه على تساؤله بالتأكيد على كون التصوف نزعة إنسانية بالأساس، وأنه وازعٌ مشترك في كلّ أفراد الإنسانية؛ ومن ثم فهو مستقل عن العوامل الدينية والفلسفية الأجنبية.

فالتصوف، من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية، التي هي حظ مشترك بين أفراد الإنسان جميعًا، يصحّ أن ينتهي عند المعتنقين لدين من الأديان إلى عين النتائج التي ينتهي إليها عند المعتنقين لدين آخر من هذه الأديان. ونتيجة لذلك؛ يخلص المؤلف إلى التساؤل: إذا كان ذلك كذلك، فما الذي يمنع إذن من أن يكون التصوف الذي ظهر في الإسلام هو هو بعينهِ الذي أخذ صورًا متعددة في الديانات الهندية والفارسية والنصرانية، وفي الفلسفةِ اليونانية؟ وما الذي يمنع أيضًا من أن يكونَ التصوف الإسلاميّ قد نشأ بعيدًا عن كل المؤثرات الدينية والفلسفية الأجنبية، وأن يكون هذا التشابه الملحوظ بينهُ وبين البراهمية

والمانويّة والنصرانية والأفلاطونية الجديدة، آتيًا من أنّ زهاد المسلمين وصوفيتهم قد أخضعوا أنفسهم لطائفةٍ من القواعد والأحكام التي تقرُب كثيرًا أو قليلاً من تلك التي أخضعَ لها نساكُ البراهمةِ، وزهادُ المانوية، ورهبانُ النصرانية، وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة أنفسهُم[1]؟

وهنا يستحضرُ المؤلف مقولة نيكلسون: «إنّ الاتفاق الواقع بين عقيدتين لا يعني أنّ إحداهما قد تولدت من الأخرى، وإنما يعني أنّ كلتيهما قد تكونان نتيجتين لسببٍ واحد». ومن ثَمَّ؛ يتعين علينا في حالة البحث عن مصادر التصوف الإسلاميّ أن نتجنبَ الوقوع في الخطأ الناشئ من النظر إليه على أنه في جملتهِ وتفاصيله مذهبٌ دينيّ أو فلسفيّ له حدودُه التي تجعلُ منه شيئًا مُصطبغًا بصبغةِ نزعةٍ معينةٍ من النزعات، أو متأثرًا بعامل من العوامل الأجنبية، دينية كانت أو فلسفية، وإنما ينبغي أن ننظرَ إليه على أنهُ طائفة مُتعددة من الطرُقات التي تُصْطنعُ في رياضة النفس، وكشف الحقيقة، وتجلي أنوارها في أعماق النفوس التي، وإن تعددت بتعدد أفرادها، فإنّ تعددها لا يعني مُطلقًا أنها تختلفُ من حيث طبيعتها في هذا الإنسان أو ذاك.

على أنّ التصوف من حيث هو نوازع روحية في كشف الحقائق، ومعرفة للدقائق، وتفسيرٌ للوجود، فذلك ما لا يمكن أن ننكر تسربَ بعض العناصر الأجنبية إليه، ولو أنّ تسرُّبها إلى أقوال متصوفة الإسلام ومذاهبهم كان في عصور

(١) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، مرجع سابق، ص٧٦-٧٧.

متأخرة عن العصر الذي أُلْقِيَت فيه البذرة الأولى للحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام في قلب المُسلم الأول محمد ﷺ(١).

وفي سياق تتبعه لنشأة وتطور الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، كما تجلت في مراحلها التاريخية المتعددة، يعمد المؤلف إلى دراسة كل مرحلة من هذه المراحل مع إبراز أهم شخصياتها وخصائصها مُقسمًا إياها إلى خمس مراحل متمايزة هي:

(أ) مرحلة الزهاد والنساك والعباد (من ص٨١ – ٩٤)

يوضح المؤلف أنّ التابعين قد تأثروا في سلوكهم بصحابة رسول الله ﷺ، وأنّ منهم فريقًا عُرف بالنساك، فيما عُرف فريق آخر باسم الزهاد، وعُرف فريق ثالث باسم العباد، وأخيرًا عُرف فريق رابع باسم البَكّائين. مؤكدًا أنّ هذه الأسماء، وإن دلت على الاختلاف في ظاهرها، «إلا أنها تدلّ جميعًا على معنى واحد هو شدة العناية بأمر الدّين، وقلة الإقبال على الدنيا، وكثرة الذكر لله، ودوام التفكر فيه، والركون إليه، والتوكل عليه»(٢).

في هذه الأجواء القريبة العهد من النبيّ وصحابته الكرام نشأت في الزهد مدرستان انضوى تحت لواء كل واحدة منهما فريقٌ من العباد والنساك: عُرِفَت الأولى بمدرسة الكوفة فيما أطلق على الثانية لقب مدرسة البصرة. على أنه لم

(١) المرجع السابق، ص٧٨ – ٧٩.
(٢) المرجع السابق، ص٨٢.

يكن حظ هاتين المدرستين من الاشتغال بالفقه والحديث وعلوم اللغة والأدب والكلام بأقل من حظهما في العمل على رياضة القلب ومجاهدة النفس. وإلى جانب هاتين المدرستين أُشْتُهِر أمرُ طائفة من الزهاد والعباد كإبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ/ ٧٧٨م) وتلميذه شقيق البلخي (ت ١٩٤هـ/ ٨١٠م) اللذين ذاع صيتهما في إقليم خراسان.

أمّا عن أهم خصائص هذه المرحلة؛ فيذكر المؤلف أنّ أول ما يلاحظه المتأملُ في الحياة الرُّوحِيَّة لطائفة الزهاد والنساك أنها، فضلاً عن كونها مطبوعة بطابع الزهد، قد بقيت خاضعة لسلطان الحزن والبكاء نتيجة الخوف من عقاب الله. وإلى جانب هذا النوع من الحزن والبكاء كان ثمة زهد آخر مصحوب بالحزن والبكاء أيضًا، ولكن لم يكن مصدرُه الخوف كما في الحالة الأولى، وإنما كان مصدره الضيق الشديد لكثرة ما تراكم على النفس من الحُجب التي تحول بينها وبين مشاهدة المولى تعالى واجتلاء طلعته والاستمتاع بجمال ذاته الأزليّ.

إنه نوع من زهد آخر، زهد تتخطى أهدافه القصوى الخوف من العقاب أو الطمع في دخول الجنة إلى ما هو أبعد من ذلك حيث رؤية المولى عز وجل ومعاينة جماله. وفيما يُجسد الحسن البصري (٢١ - ١١٠هـ/ ٦٤٢ - ٧٢٨م)، المفسّر والمُحدث والفقيه إضافة إلى كونه من الصوفية الكبار، النوع الأول، تعد رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ/ ٨٠١م) أفضل تجسيد للنوع الثاني فبفضلها أخذت لفظة «الحب الإلهيّ» تشيعُ بين الزهاد والعباد المعاصرين لها، وتظهر ظهورًا قويًّا واضحًا

عند الصوفية الذين تعاقبوا بعد ذلك إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين بصفة خاصة[(١)].

والجدير بالإشارة في هذا السياق أنّ الباحثين من المستشرقين والعرب قد اختلفوا في حكمهم على زهد رابعة حيث أورد ماسينيون في معرض حديثه عنها في دائرة المعارف الإسلامية أنها «استعملت في غير تهيب كلمة الحب في العشق الإلهيّ معتمدة على ما جاء في القرآن» وقد أقره على ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق وتابعه في ذلك مؤلف هذا الكتاب بينما عارض مصطفى عبد الرازق تأكيد ماسينيون أنّ تحمس رابعة العدوية وصاحبتها القيسية لحياة الزهد قد أدى «إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة وإلى البحث في فروض دقيقة في العبادات والعقائد» بالقول «وعندي أنّ من التعسف أن ينسب إلى رابعة العدوية وصاحبتها التصدي لمعالجة دقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية»[(٢)].

ويضيف الشيخ عبد الرازق أنه «عندما كان التصوف في سذاجته لعهد رابعة، لم يكن الحديث في أمر المحبة الصوفية طريقًا مُعَبَّدًا. وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف في رياض الصوفية بنغمات الحب شعرًا ونثرًا (...) وليس

---

(١) المرجع السابق، ص٩٤.

(٢) لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، الإسلام والتصوف، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، إعداد إبراهيم زكي خورشيد، د. عبد الحميد يونس، حسن عثمان، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص٦٨ و٧٢. والكتاب في الأصل ما هو إلا نص مادتين حررهما ماسينيون وعلق عليهما مصطفى عبد الرازق في دائرة المعارف الإسلامية عام ١٩٣٣م.

هذا الحزن العميق في نفس السيدة رابعة إلا مظهر ما كانت تفيض به نفسها الشاعرة من الحب العميق: فالسيدة رابعة هي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف. وهي التي تركت في آثاره كثيرًا من نَفَثَات صادقة بالتعبير عن محبتها وعن حزنها. وإن الذي فاض به بعد ذلك الأدب الصوفي من شعر ونثر لَهُوَ نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين في الإسلام»[1].

ونجد الدكتور محمد مصطفى حلمي يتفق تمامًا مع رأي أستاذه بالقول: «كما طبع الحسن البصري الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية في القرن الأول للهجرة بطابع الزهد مع الخوف والحزن، فقد طبعتها كذلك رابعة العدوية بهذا الطابع؛ إذ كانت في حياتها زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية، غير أنها زادت على هذا كله عاملاً جديدًا كان له آثار خصبة قوية في توجيه الحياة الرُّوحِيَّة وجهة جديدة، وذلك أنها لم تصدر في زهدها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب، بل هي قد صدرت عن ذلك الخوف والحزن: الخوف من النار، والحزن مما يحتاج إلى الاستغفار، وعن الحب: حب الله لما يخصها به من نعمه وآلائه، وحبه لذاته، وهذا هو الحب الذي يُتخذ فيه من الله موضوعًا يشتاق إليه الإنسان، ويقبل عليه، لا خوفًا من ناره، ولا طمعًا في جنته، بل ابتغاءً لوجهه، واجتلاءً لطَلْعَتِه»[2].

(١) مصطفى عبد الرازق، تعليق على مادة تصوف، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الخامس، ص٢٩٦ - ٢٩٨.
(٢) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، مرجع سابق، ص٩٠.

أما الدكتور عبد الرحمن بدوي؛ فقد نحى في تقييم زهد رابعة منحى مغايرًا تمامًا لما سبق، حيث أكد أنّ زهدها يمتاز بأصوله الفارسية والمسيحية، وأنّ لها كبير شبه بالقديسة تريزا الأبلية. ونتيجة لذلك، يرى بدوي أنه من الواجب البحث في أصول الحب الإلهيّ في التصوف الإسلاميّ، وفي أقوال رابعة بالذات، حيث إنها كانت ضمن الجيل الأول من الصوفية المسلمين الحقيقيين الذين أشاعوا في التصوف نغمة الحب الإلهي فكانت بمثابة الروح الجديدة كل الجدة على التطور العام للحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام. أما مظان البحث التي يجب التنقيب فيها فهي المصادر المسيحية! ذلك أن المحبة لله في الإسلام، كما هي عند رابعة، لا تختلف عن نظيرتها في المسيحية، كما هي عند تيريزا وأغسطين[1].

على حين تبنى الدكتور عبد المنعم الحفني رؤى الشيخ عبد الرازق وتلميذه محمد مصطفى حلمي، وهو ما يبدو واضحًا من خلال قوله: نخلص من كل ما قيل فيها أن رابعة عربية صميمة، وكانت تتحدث العربية وتفكر بها. وهي ابنة ثقافة مدينتها (البصرة) التي كانت بحسب تعبير ماسينيون بمثابة البوتقة الحقيقية التي اتخذت فيها الثقافة الإسلامية شكلها، وبين القرنين الأول والرابع تبلورت الثقافة وأخذت شكلها العربي الإسلامي، وظهر النحويون والشعراء والمؤرخون،

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة راجع كتاب عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، رقم ٨ من سلسلة دراسات إسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٤٨م، الطبعة الثانية ١٩٦٢م، خاصة الصفحات: ١٠ - ٢٩.

وأشرق سنا علوم الدين، ووطّد الحسن البصري ومريدوه دعائم التصوف(١). ومن ثم؛ فإن رابعة والبصرة مرتبطان، وثقافة رابعة عربية إسلامية قُحّ، وهي وريثة الثقافة العربية الإسلامية المزدهرة في البصرة وما كان من الممكن أن تكون رابعة من أصول فارسية أو مسيحية كما يقول الدكتور بدوي(٢).

وإلى جانب ما سبق؛ يؤكد الحفني أنّ المحبة لله في الإسلام تختلف عنها في المسيحية لسبب جوهري هو اختلاف طبيعة المحبوب وهو الله سبحانه وتعالى في الحالين، واختلاف هذه الطبيعة يترتب عليه اختلاف الحب المتوجه منه تعالى أو إليه. وأنّ الذي أذكى فكرة القِران الروحيّ في المسيحية هو تعبد المسيحيين للمسيح، وأنه من الشَّطَط القول بوجود مثيل له في الإسلام أو جعل القِران الروحي الذي قالت به المتصوفات المسيحيات، كتيريزا، من تأثير الصوفيات المسلمات، خاصة رابعة، اعتمادًا على مجيئها قبل تيريزا تاريخيًا(٣).

أما فيما يتعلق باتجاه العلاقة بين صعود وهبوط التحضر الإسلاميّ، وصعود وهبوط منحى التقدم والتراجع على طريق الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام؛ فيمكننا ملاحظة أنّ التصوف الإسلاميّ كان يستمد قوة صعوده من قوة التحضر الإسلاميّ أولاً، وأنه حين لاح في الأفق القريب بوادر انحطاط قام بمهمة دَقّ نواقيس الخطر

(١) عبد المنعم الحفني، العابدة الخاشعة رابعة العدوية: إمامة العاشقين والمحزونين، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩١م، الطبعة الثانية ١٩٩٦م، ص٦٩، ٧١.

(٢) المرجع السابق، ص٧١ - ٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٠١.

ليُنبِّه الأمة كلها، قادة ورعية، بسوء الحال والمآل ثانيًا. ومن ثَمَّ، فإن العلاقة بينهما (التصوف والنهضة) هي علاقة جدلية في جوهرها وتجليَّاتها على السواء.

(ب) مرحلة التصوف والمتصوفة (من ص ٩٥ – ١٠٩)

ينتقل المؤلف بعد ذلك لبحث المرحلة الثانية من مراحل تطور الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام؛ ألا وهي مرحلة التصوف والمتصوفة، وقد بدأت مع مشارف القرن الثالث الهجريّ حيث كان زهدُ النساك قد تطور خلال أواخر القرن الثاني الهجريّ باتجاه العلم المنظم تنظيمًا بسيطًا ساذجًا أولَ الأمر، ثم دقيقًا مضبوطًا فيما بعد. وفي هذه المرحلة أطلق على طوائف الزهاد والنساك والعباد اسم «الصوفية»، فيما عرفت طرائقهم التي تؤلفُ بين قلوبهم وتربط بين أفرادهم، وتدعو إلى مذاهبهم في مختلف نواحي الحياة الرُّوحِيَّة باسم «التصوف».

ويذكر المؤلف أنّ الآراءَ قد اختلفت حول التاريخ الذي ظهرت فيه كلمة «صُوفي» للمرة الأولى، وأرجحها أنّ أبا هاشم الكوفي (ت ١٥٠هـ) هو أولُ من لُقبَ بهذا اللقب. كما اختلفت الآراء أيضًا حول الأصل اللغوي الذي تُردُّ إليه هذه الكلمة ما بين: الصفو، والصفاء، والصف، والصفة، والصوفانة، والصوف، أو إلى كلمة «سوفيا» اليونانية، وتعني الحكمة، كما أكد البيروني. وعلى كلٍّ، فإنّ الخلاف حول الكلمة لم يقف عند حدود أصلها وتاريخها، وإنما تجاوز ذلك فيما بعد إلى تحديد معنى «الصوفي والتصوف» في آن معًا.

والواقع أن ثمة لبسًا كبيرًا يتعلق بتاريخية كلمة «صوفي» ونسبتها إلى أول من أطلقت عليه. فمن جهة، كانت لفظة «صوفي» معروفة قبل مجيء الإسلام. والدليل على ذلك، أن السرّاج الطوسي، وفي سياق دفعه تهمة الحدوث عن هذا اللفظ، بادر بعقد باب في كتابه اللمع تحت عنوان «في الرد على من قال: لم نسمع بذكر الصوفية في القديم وهو اسم محدث»، راجعًا بتاريخ الكلمة إلى ما قبل الإسلام، استنادًا إلى ما ذكره إسحاق بن يسار(ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) في كتابه الذي جمع فيه أخبار مكة من أن مكة قبل الإسلام خلت في وقت من الأوقات (من الناس أو الحجاج ربما لأسباب صحية أو تجارية أو حربية)، حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجيء من بلد بعيد رجل «صوفي» فيطوف بالبيت وينصرف» مؤكدًا - استنادًا لهذا الخبر - أن هذا الاسم كان معروفًا قبل الإسلام حيث «كان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح»[١].

وبغض النظر عن صحة هذا الخبر من عدمه، وما إذا كان الطوسي قد أورده للاستئناس ليس إلا، فمن المؤكد أن مصطلح «صوفي» كان معروفًا في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، استنادًا لقول الحسن البصري (ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م): «رأيت صوفيًا في الطواف فأعطيته شيئًا ولم يأخذ، وقال معي أربعة دوانيق[٢] فيكفيني ما معي»، كما روي عن سفيان الثوري

(١) الطوسي، اللمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، لجنة نشر التراث الصوفي، دار الكتب الحديثة، ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦٠م، ص٤٢، ٤٣.

(٢) الدوانيق: جمع دانق، وهو وحدة وزن صغيرة، استعملها العرب منذ الجاهلية، ويعود أصله إلى الفارسية، والدانق يساوي سدس درهم.

(ت ١٦١هـ/ ٧٧٨م) أنه قال: «لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء»[1]. مثلما شاع استعمال لفظة «تصوف» مبكرًا، أو على الأقل في النصف الأول من القرن الثاني الهجريّ، ومما يعزز رأينا هذا، ما أورده ابن عبد ربه في «العقد الفريد» من أبيات مساور الوراق (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) التي يعيب فيها تظاهر شخص ما بالصلاح رياء ومكابرة وفيها يقول:

تَصَوَّف كي يُقال له أمينٌ ... وما يَعني التصوفَ والأمانةْ
ولم يرد الإلـه بـه ولكـن ... أراد به الطريق إلى الخيانةْ[2]

ومن ثَمَّ؛ يمكننا القول بأن لفظة «التصوف» قد عرفت إبان القرن الأول الهجريّ وذلك لسببين:

الأول: أنّ الحسن البصري قد توفي في مطلع القرن الثاني الهجري وتحديدًا في سنة (١١٠هـ/ ٧٢٨م)، وإذا علمنا أنه ولد عام (٢١هـ/ ٦٤٢م)، أدركنا على الفور أن القسم الأعظم من حياته (٧٩ عامًا) كان في القرن الأول من الهجرة، وبحسب رواية الطوسي، فإن الحسن لقي الرجل الذي دعاه «صوفيًا» وهو يؤدي مناسك الحج، فإذا كان الحسن قد بلغ من العمر نحو ٩٠ عامًا، فربما كان من الصعوبة بمكان أن يكون قد داوم على الحج حتى هذه السن المتقدمة. ومن

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه: أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الإبياري، تقديم: عبد الحكيم راضي، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الجزء الثالث، رقم ١٣، أول فبراير، ٢٠٠٤م، ص٢١٧.

ناحية أخرى ليس معنى إطلاق اللفظ أن ذلك يعني تاريخ بدايته، وإنما هو تقرير لمصطلح متعارف عليه من قبل.

الثاني: يتمثل في أن المعنى المراد من بيتي الوراق، أن الرجل المهجو ليس متصوفًا حقًّا وإنما هو دعيٌّ من أدعيائه، وهو اتهام يكشف عن أن التصوف كان معروفًا وممارسًا منذ زمن بعيد أو من مدة طويلة نسبيًّا، لكي يتسنى ظهور أدعياء فيه. بل يقرر البعض ظهور أدعياء في عهد الحسن البصري الذي «أنكر وابن السماك على هؤلاء الأدعياء مذهبهم»[1]. ونتيجة لما سبق؛ فإننا نرجح أنّ لفظة «التصوف» قد عرفت ومُورِسَت فيما بين الخمسين من الهجرة ومطلع القرن الثاني الهجري على أقل تقدير.

(ج) مرحلة التصوف باعتباره علمًا لبواطن القلوب (من ص١١٠ - ١٤٣)

أما فيما يتعلق بالمرحلة الثالثة، والتي ينظر فيها إلى التصوف باعتباره علمًا لبواطن القلوب؛ فتتميز بتدوين التصوف كعلم للحقيقة بموازاة تدوين الفقه كعلم للشريعة حيث نظر المتصوفة إلى ما عكف عليه الفقهاءُ من تأليف الرسائل والكتب، وإلى ما كان لهم من أخبار وأقوال ومذاهب وأحوال فوجدوا أنّ هذا كله متفرق لا يجمعه كتاب، وإذا هم يرون أنهم في حاجة ماسة إلى علم ينتظمُ رياضاتهم وجملة أذواقهم.

---

(١) إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٩م، ص١٥.

هنالك اصطبغت الحياة الرُّوحِيَّة الإسلاميّة التي قامت أول الأمر على دعائم عملية من زهد الزهاد وعبادة العباد وفقر الفقراء بصبغةٍ علمية مميزة. ومن ثم، استحال هذا كله إلى علم جديد يعرف باسم «التصوف» له مناهجه ومنازعه، حيث اختص الصوفية بهذا النوع من العلم الذي ليسَ لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه[١].

وفيما يتعلق بأهم خصائص هذه المرحلة التي شملت القرنين الثالث والرابع الهجريين، فيأتي على رأسها: أنّ التصوف قد اتسم في هذه المرحلة بمجموعة من الخصائص النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية (الأمور الغيبية الماورائية)، ولو أنّ حظهُ من الخصائص الأخلاقية كان في أوائل هذه الحقبة أوفرَ وأظهرَ إلى الحدّ الذي جعل مصطفى عبد الرازق يُعد التصوف في أول عهده - بالتكون العلميّ - علمًا للأخلاق الدينية الإسلامية، مُستدلاً على ذلك بما قاله ابن القيم (ت ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) في مدارج السالكين: «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أنّ التصوف هو الخُلُق»[٢].

لكن الثابت تاريخيًّا أنه إلى جانب هذا المنزع الأخلاقيّ، اهتم المتصوفة بتحليل النفس الإنسانية، وبيان جملة الأحوال التي تَعْرِض لها، وترتيب المقامات التي تختلف عليها. ومن ثم لم يكن التصوف وقتذاك علمًا للأخلاق

(١) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، مرجع سابق، ص١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص١١٧.

فحسب، وإنما كان كذلك علمًا للنفس الإنسانية، وللمَنازع الماورائية التي تنزع إليها هذه النفس، وترمي من خلالها إلى التحقق بالفناء عن وجودها، والاتحاد بالذات الإلهية على نحو ما يبدو واضحًا لدى كل من: أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، والحسين بن منصور الحلاج (قتل ٣٠٩هـ/ ٩٢١م) على وجه الخصوص[١].

على أنّ نمو التصوف وازدهاره إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين لم يقف عند حد تأسيس مذاهبه وكثرة مشايخه الذين أعانوا على هذا التأسيس فحسب، وإنما تجاوز ذلك إلى تنظيم الطرق الصوفية ابتداء من النصف الثاني للقرن الثالث الهجري. وكان من أشهرها: السقطية، نسبة إلى السري السقطي، والطيفورية، نسبة إلى أبي طيفور يزيد البسطامي، والجنيدية، نسبة إلى أبي القاسم الجنيد البغدادي، والخرازية، نسبة إلى أبي سعيد الخراز، والنورية، نسبة إلى أبي الحسين النوري، والملامتية أو القصارية، نسبة إلى حمدون القصار[٢].

(١) علينا أن لا ننسى الجهود الجبارة التي قام بها الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) في تأسيس علم نفس إسلامي، لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة راجع للمحاسبي مؤلفاته التالية: الوصايا، أو النصائح الدينية والنفحات القدسية ؛ والقصد والرجوع إلى الله ؛ بدء من أناب إلى الله ؛ وفهم الصلاة؛ والتوهم؛ تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا. وكذلك: المسائل في أعمال القلوب والجوارح، ومعه المسائل في الزهد وكتاب المكاسب وكتاب العقل، وضع حواشيه خليل عمران المنصور. وانظر أيضًا: عبد الحليم محمود: أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي.

(٢) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، مرجع سابق، ص١٣١.

(د) التصوف باعتباره طريقًا للسعادة والمعرفة (من ص١٤٥ – ١٥٩)

وفي الواقع، لم ينشأ التصوف الإسلاميّ في فراغ، وإنما نمى وترعرع في ظل ثقافة إسلامية عالية حيث شهد القرن الثالث الهجريّ، على وجه الخصوص، بلورة معظم فروع الثقافة الإسلامية، فانتظمت فيه ميادينها، وتحددت مناهجها، وكان التفكير الكلاميّ أحد أهم مقومات تلك الثقافة الناشئة. كما كان لظهور المعتزلة أبلغ دليل على رسوخ أساليب التحليل العقلية في فهم النصوص وتناولها، في الوقت الذي بدأت فيه علوم الأوائل «الفلسفة اليونانية»، بفضل ازدهار حركة الترجمة، تشق بدورها طريقها نحو الازدهار.

أضف إلى ذلك أيضًا أنّ التصوف الإسلاميّ سرعان ما انتشر بين جموع العامة كرد فعل طبيعي ضد تنامي نزعات الترف والإسراف في المتع الدنيوية التي صاحبت الطبقات الاجتماعية العليا بصفة خاصة «الخلفاء والأمراء، قادة الجند، كبار التجار...إلخ». ومن ثم؛ لم يكن وصف أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريّ بالعصر الذهبي في الإسلام مُستمدًّا فقط من شيوع وانتشار الثقافة والتحضر في ربوع الخلافة، وإنما كان أيضًا بسبب امتداد رقعة الرفاهية الاجتماعية «للطبقة العليا»، والرخاء الاقتصاديّ، وقوة الدولة العباسية عامّة في كافة المجالات.

أما فيما يتعلق بالمرحلة الرابعة، والتي ينظر فيها إلى التصوف باعتباره طريقًا لكل من السعادة والمعرفة، فتعد نتاجًا وامتدادًا لاختلاف علم الصوفية عن علم الفقهاء في المرحلة السابقة. ويبدو أننا في هذه المرحلة بالذات ننتقل في

تاريخ التصوف الإسلاميّ إلى مرحلة لم يكن فيها هذا العلم مخالفًا لعلم الفقه فحسب، بل كان مخالفًا لعلم الكلام أيضًا سواء من ناحية المنهج أو الغاية على حدّ سواء:

فبقدر ما كانت تتسعُ أنظارُ الباحثين في الأصول والمذاهب الدينية بحثًا عقليًّا يستند إلى الدليل والبرهان، كانت أذواقُ الصوفية الباحثين في حركات القلوب تدق وتنضبط بحيث تتضحُ معالمها وتتبينُ مسالكها وتتعينُ غاياتها القصوى التي لم تصبح عبادة لله خوفًا من ناره أو طمعًا في جنته، أو حبًّا لله ابتغاء مرضاته، كما كان ذلك شأنها إبان القرنين الأول والثاني الهجريين، ولا تصفحًا لبواطن القلوب والتماسًا لآثار العبادة في الأرواح، كما كان ذلك شأنها في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وإنما أصبحت تلك الغاية شيئًا آخر وراء هذا كله وأسمى منه في آن معًا، أصبحت معرفةً ذوقية للذات الإلهية، وإقرارًا من جانب القلب بتوحيد هذه الذات، وتحققًا بالسعادة من طريق الإيمان القلبيّ والمعرفة الذوقية[١].

على أنه لا يفهم مما سبق أنّ التصوف العمليّ كان في ذلك العهد أرقى منزلة منه في عهد النبي وصحابته، كما قد يفهم من ظاهر النص، وإنما على العكس تمامًا ينبغي أن يفهم من نص كهذا أنّ وصفي الترقي والسمو ينصرفان لجهتين: الأولى ما يتعلق بانضباط المصطلح الصوفيّ في ذلك العهد مقارنة به في

(١) المرجع السابق، ص١٤٥.

القرون الأربعة الأولى. أمّا الجهة الثانية؛ فالمقصود بها اتساع موضوعات التصوف الإسلاميّ بحيث شمل مناحي وإشكاليات جديدة، كالحديث عن إمكانية الوصول إلى السعادة والاتصال بالعقل الفعال عن طريق الترقي الروحي...إلخ، وذلك بسبب تنامي ظهور فلاسفة المتصوفة، أو التصوف الفلسفيّ خاصة بعد أن انتقل التصوف «من مرحلةٍ كان فيها مأخوذًا ضمن غيره إلى مرحلة صار فيها مستقلاً واضح الملامح والقسمات، وأن يتحول على المستوى الاجتماعيّ من اللاشكلية إلى الشكلية، ومن اللااتحاد إلى التنظيم والتعقيد»[1].

هنا انتقل التصوف - الذي كان في القرنين الأولين طريقًا من طرق العبادة يتسمى باسم الزهد تارة أو الفقر تارة أو النسك تارة أخرى، وكان في القرنين التاليين (الثالث والرابع) علمًا للباطن يتناول الأحكام الشرعية في العبادات لجهة آثارها في قلوب المتعبدين مُختلفًا بذلك عن علم الظاهر - ليُصبحَ في القرن الخامس الهجريّ طريقًا ذوقيًا، ومنهجًا روحيًا، يصلُ به السالك إلى المعرفة الذوقية، ويستعينُ به على تحقيق السعادة الأبدية، فخالف بذلك علم الكلام بعد أن كان مخالفًا لعلم الفقه.

على أنّ تاريخ التصوف - في القرن الخامس الهجريّ قد حفل بالعديد من الشخصيات والمذاهب الصوفية التي ظهرت فيه فكان من أعلام رجالاته الإمام

(١) شودكيفيتش (ميشيل)، الولاية، ترجمة: د. أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، عدد ٢٣٦، ٢٠٠٠م، ص١٤.

أبو حامد الغزاليّ (٤٥٠ - ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ - ١١١٢م) الذي استوعب في كتاباته أغلب معارف عصره، فضلاً عن سيطرة مؤلفاته، بخاصة إحياء علوم الدين، على قلوب معاصريه ومن جاءوا بعده من علماء الدين إلى اليوم. والواقع أنّ الغزالي لم يكن يقف في حياته الرُّوحِيَّة عند هذا الحدّ الذي يجعل من التصوف مجرد طريقة في العبادة والخلوة والتقرب إلى المولى عز وجل، وإنما هو يقبل ذلك كله ويضيف عليه شيئًا آخر ألا وهو: جَعلُ التصوف علمًا إلى جانب ما فيه من عمل حتى جعلَ منه بنوع خاص طريقًا إلى المعرفة اليقينية، وسبيلاً إلى السعادة الحقيقية[1].

وهكذا تسامى الغزالي بالتصوف إلى أن جعل منه نظرية ذوقية في المعرفة، وطريقة روحية تؤدي إلى بلوغ السعادة الغامرة، على نحو ما بينه في كل من: «المنقذ من الضلال»، و«كيمياء السعادة»، و«الرسالة اللدنية»، و«إحياء علوم الدين»، وفي غير هذا كله من كتبه الكثيرة، سبيلاً إلى الاستعاضةِ عن العقل وأدلته التي يصطنعُها المتكلمون والفلاسفة، بالذوق الذي يركنُ إليه المُتصوفة، ويتخذون منه أداة صالحة تعينُ على تحقيق المثل الأعلى في المعرفة اليقينيةِ الصادقة، والسعادة الرُّوحِيَّةِ الرائعة[2].

---

(١) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٩.

أما على مستوى المقارنة بين صعود وهبوط منحى التحضر الإسلامي، وصعود وهبوط منحى الترقي في سبيل الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، فإننا نلاحظ أن منحى التحضر الإسلاميّ على مستوى الخلافة كان قد بدأ في الهبوط منتهيًا بانتكاس إصلاحات الثورة العباسية في منتصف القرن الخامس الهجري، والتي ابتدأتها مطلع القرن الثالث الهجريّ.

في هذه الأثناء تابع التصوف الإسلاميّ مسار تقدمه حيث شكل تيارًا إنسانيًا يدعو إلى التوفيق بين سائر التيارات السياسية والفكرية المتصارعة، بل تطلع إلى ما هو أكثر من ذلك فاستهدف المصالحة بين أتباع الأديان المتعددة. لكن ما إن انتكست هذه النهضة حتى تحول إلى حالة من الاغتراب!! مما يؤكد ما قلناه سابقًا من جدلية العلاقة الحاكمة بينه من جهة وبين النهضة من جهة أخرى[١].

وجدير بالذكر أنه في هذه المرحلة بالذات قام المتصوفة بحركة نقد ذاتية ومراجعة فكرية واسعة لأهم الأسس المعرفية التي تقوم عليها التجربة الصوفية، وفي ضوئها تم الحكم على بعض الممارسات بخروجها من دائرة التصوف الصحيح. وقد كان هذا من أهم الأسباب التي دفعتهم لتأليف الكتب الكبرى كاللمع للطوسيّ، والرسالة القشيرية للقشيريّ (ت ٤٦٥هـ/ ١٠٧٣م) وغيرها. وكان عبد الرحمن السُّلمي قد ألف من قبل رسالة في غلطات الصوفية، كما

(١) قارن بكتابنا: ولاة وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، تقديم د. رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص١١٥ - ١٢١.

عقد السهروردي فصلاً صغيرًا بعنوان: «مَن انتمى إلى الصوفية وليس منهم». والتوجه نفسه مُلاحظ في أعطاف كتابيْ «المنقذ من الضلال» و«المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» للغزالي.

ولعل من العبارات الدالة في هذا السياق ما قاله القشيريّ بنبرة حزينة في مطلع رسالته: «مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرهم وسُنَّتِهم اقتداء، وزال الوَرَع (...) وأشفقتُ على القلوب أن تحسب هذا الأمر -على هذه الحالة- بُني قواعده (...) فعلقتُ هذه الرسالة إليكم»[١].

(هـ) مرحلة التصوف باعتباره مذهبًا فلسفيًا (من ص١٦١ - ١٩١).

أخيرًا، وفيما يتعلق بالمرحلة الخامسة من مراحل تطور الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام والتي كان يُنظر فيها إلى التصوف باعتباره فلسفة إلهية خالصة، فيمكن القول إنها تبدأ بالقرن السادس الهجريّ الذي لم يكد يبدأ حتى ظهرت فيه طائفة ممن يسميهم المؤلف «غلاة الصوفية»[٢] الذين، وإن لم يعدلوا عن الذوق والوجد إلى العقل والنظر، إلا أنهم خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم الذوقيّ وفنهم الروحيّ، فتكلموا في النبوات والشرائع، وحقائق الموجودات العلوية والسفلية، وتركيبها وصدورها عن موجدها، كما تحدثوا عن الاتحاد بين

(١) القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، انتشارات بيدار، طهران، طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب بالقاهرة، ١٣٥٠هـ ص١٦ - ١٨.

(٢) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، ص١٦١.

العبد والرب، وحلول الحق في الخلق إلى غير ذلك من المسائل العديدة التي تناولوها باستفاضة بالغة في مؤلفاتهم المتعددة.

ولعل من أهم خصائص هذه المرحلة، أنّ عناية قوم من المتصوفة قد انصرفت حينذاك (القرنين السادس والسابع الهجريين) إلى كشف حجاب الحس، وما وراءه من المدركات والمعارف، فضلاً عن أنّ طرقهم في الرياضة والمجاهدة وإماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالعبادات والذكر قد اختلفت عما كانت عليه من قبل مُتأثرين في ذلك بمذاهب الإسماعيلية[١] حيث اختلط كلامهما وتشابهت عقيدتهما فظهر القول بالقطب المُعبّر عن الحقيقة المُحمدية السابقة للخلق، والإنسان الكامل البالغ مرتبة رأس العارفين.

وفي الواقع لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فكما قال قوم بالكشف والتجلّي قال آخرون بالوحدة المطلقة، فيما قال فريق ثالث بالاتحاد والحلول، كما هو الحال في حكمة الإشراق لدى السهروردي المقتول (٥٤٩ - ٥٨٧هـ/ ١١٥٤ - ١١٩١م)، ووحدة الوجود عند محيي الدّين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ/ ١١٦٥ - ١٢٤١م)، والوحدة المُطلقة عند عبد الحق بن سبعين (٦١٣ - ٦٦٧هـ/ ١٢١٦ - ١٢٦٩م). ومن هنا، شهد القرنُ السابع للهجرة، وما تلاه من القرون اللاحقة، سلسلة من

(١) الإسماعيلية: إحدى فرق الشيعة، ينتسبون إلى الإمام إسماعيل جعفر الصادق (ت ١٤٣هـ/ ٧٦٠م) تشعبت فرقها وامتدت عبر الزمان، يختلفون عن عموم المسلمين في اعتقادهم أن القرآن يحمل تأويلًا باطنًا غير تأويله الظاهر، كذلك نعتوا بالباطنية. ومعظم الإسماعيلية يتركزون في الحاضر في شبه القارة الهندية وباكستان وأفغانستان.

الخصومات بين الفقهاء والمتصوفة، كانت تقوى وتعنف حينًا، وتخفت فتخف حدّتها أحيانًا، ولكنها كانت على كل مثارًا للقيل والقال خاصة لدى الفقيه الحنبليّ تقي الدّين بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م).

أما فيما يتعلق بتطور الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام فيما بعد القرن السابع الهجريّ، فقد أصابها شيءٌ من الفتور والقصور، لاسيما في الناحية النظرية، كجزء من تدهور السياق الحضاري العام، حيث اكتفى المتصوفة المتأخرون بوضع الشروح والملخصات على المؤلفات السابقة دون أن يكون في ذلك شيء من التجديد أو الابتكار. وأبلغ مثال على ذلك مؤلفات عبد الرزاق القاشاني إبان القرن الثامن الهجريّ (ت ٧٣٩هـ/ ١٣٣٩م)، فإنها على كثرتها الكاثرة ليست إلا شروحًا لمذهب ابن عربي في كتابه «فصوص الحكم»، وابن الفارض في قصيدته «التائية الكبرى». وهكذا لحق بالتصوف الإسلاميّ تدهور بعد ازدهار حتى وصلَ لمرحلة من الانحطاط بدا فيها غير قادر على القيام من عثرته مُجددًا!!

ومع ذلك، لم تعدم الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام بعض النفوس الصافية، والقلوب الطاهرة، والبصائر المشرقة التي كانت وما تزال تظهر من حين إلى حين، ولو أنّ أصحابها يؤثرون إلى التستر والاستخفاء على الظهور والادعاء[1]. نستنتج مما سبق أنّ التصوف الإسلاميّ ارتبط في مناحي تطوره بمراحل الازدهار والنهضة في

(١) المرجع السابق، ص١٩٤.

تاريخ الحضارة الإسلامية حيث كان كلا المسارين متقارنين متناسقين في تجلّيهما التاريخيّ.

بقي أن نشير إلى أنّ مؤلف الكتاب كان قد وعد بتأليف جزء ثان منه يُفرده للحديث عن الناحية الموضوعية من الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام فيتحدث فيه عن الأصول والمناهج النظرية والعملية لها، ويكشف فيه عن مختلف المعاني والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية لهذه الحياة، بعد أن تناول في كتابه هذا الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية من الناحية التاريخية، إلا أنّ ذلك لم يحدث للأسف الشديد على الرغم من بقاء المؤلف على قيد الحياة بعد ظهور الطبعة الأولى من كتابه هذا أكثر من عشرين عامًا.

سادسًا: مواطن التأثير والتأثر بمنحى الكتاب

أما عن مواطن التأثير والتأثر بمنحى هذا الكتاب في مسار التأليف في موضوعه، أو في موضوعات أخرى ذات صلة بجهود النهضة الحديثة والمعاصرة فيمكننا الوقوف على بعض الكتابات التي تأثر بها أو تأثرت به سواء أكانت سابقة أو معاصرة له أو لاحقة عليه. فمن بين السابقين عليه نذكر: مؤسس الطريقة الختمية محمد عثمان الميرغني (١٢٠٨ - ١٢٦٨هـ/ ١٧٩٤ - ١٨٥٢م) أحد أكبر الطرق الصوفية شأنًا في السودان. ومدرسة الميرغني من مدارس التصوف الإيجابية التي اهتمت بالدعوة إلى الإسلام والتزام الكتاب والسنة، وقد أسلم

على يديه في بلاد الحبشة وأرتيريا آلاف الرجال والنساء. ومن مصنفاته: «تاج التفاسير لكلام الملك الكبير» و «المدائح النبوية في المدائح المصطفوية» و «فتح الرسول» المعروف بالصلاة الميرغنية[١].

وكذلك أيضًا مؤلفات الشيخ حسن رضوان (ت ١٣١٠هـ/ ١٨٩٣م) الذي كانت حياته نموذجًا للصوفي المتحقق حيث توجه إلى نشر الثقافة الدينية والصوفية وقال عنه الشيخ مصطفى عبد الرازق: «إن البلد الذي كان الشيخ رضوان يقيم فيه كان يكثر فيه العلماء والمدرسون، فهو من الهداة الصالحين الذين عرفتهم مصر في القرن الثالث عشر، وله رسائل في شرح بعض الأحاديث شرحًا صوفيًا (...) والتصوف عنده أفضل علوم العارفين، واختلاف عباراتهم فيه إنما لاختلاف المقاصد، فمنهم من يعبر بالفقر أو الزهد، وبعضهم بأخذ الحقائق وترك الاختيار والتسليم إلى مراد العالم الحكيم»، ومن أهم مؤلفاته «روض القلوب المستطاب» يشرح فيه عبارات القوم وييسرها للطالبين من الطريقة الخلوتية[٢].

وفي السياق نفسه (السابقين عليه) نصادف الصوفي المجاهد أبا علي التامودزتي (الحسن بن مبارك) المتوفى (١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م) والذي كان يلقب

(١) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ص٣٨١ - ٣٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٥ - ١٧٦.

بجنيد عصره من فرط التزامه بالتصوف السني ودعوته لتنقية التصوف من البدع التي أدخلتها فيه الأمية الدينية[١].

أيضًا هناك ابن شرقاوي، وشهرته أبو العباس الخلفي (١٢٥٠ - ١٣١٦هـ/ ١٨٣٤ - ١٨٩٨م)، ذكره الإمام محمد عبده فقال عنه: إنه من العلماء العاملين ومن بقايا شيوخ الطريق المخلصين ومذهبه في التصوف تربوي أساسًا وهو من أقطاب الخلوتية في الديار المصرية من مصنفاته: «شمس التحقيق وعروة أهل التوفيق»، و «نصحة الذاكرين وإرغام المكابرين»، و «المورد الرحماني» وهو عبارة عن منظومة شعرية تبلغ مائتي بيت وسبعة في علمي التوحيد والتصوف. ومن أبرز تلامذته العارف بالله الشيخ يوسف الحجاجي الأقصري المتوفى (١٣٣٣هـ/ ١٩١٥م)، ومحمد حسين مخلوف والد حسنين محمد مخلوف مفتي الديار المصرية السابق (ت ١٣٣٥هـ/ ١٩١٧م)، وقد ألَّف محمد حسنين مخلوف بأمر من أستاذه كتابه «إتحاف الوارد بأشعة الأوراد للسادة الخلوتية» و «شرح المورد الرحماني في التوحيد والتصوف»، و«شرح نصيحة الذاكرين» لأستاذه الأقصري[٢].

وثمة أيضًا «من السابقين» عبد الحميد الزهراوي الذي كان يكتب في الصحف على طريقة محمد عبده والأفغاني ويرد في كتابه «الفقه والتصوف»

---

(١) المرجع السابق، ص١١٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٠ - ٢٤١.

الذي صدر عام (١٣١٩هـ/ ١٩٠١م) ومنه نسخة بمكتبة جامعة القاهرة على أسئلة قرائه وهو ينطلق في ذمه للتصوف من منطلق سياسي باعتباره حركة دينية انسحابية، ونشاطًا إسلاميًا سلبيًا، مؤكدًا أن أهل الصفة لم يكونوا من المتعطلين لأنهم أرادوا ذلك وإنما لقلة أسباب العيش في زمانهم في حين أن الطريقة الصوفية تقوم على التجرد من الأسباب وترك الاكتساب[١].

وبطبيعة الحال هناك الإمام محمد عبده (١٢٢٦ - ١٣٢٣هـ/ ١٨١١ - ١٩٠٥م) أكبر رواد الإصلاح والتجديد وصاحب مشروع النهضة الحديثة، ومن أهم مصنفاته التي تعرض فيها للتصوف «رسالة التوحيد» و«رسالة الواردات». ولعله من اللافت للنظر في هذا السياق ما قاله الإمام محمد عبده في الجزء الثاني من «تفسير القرآن الكريم» حول تأصيل التصوف ونقد بعض ممارسات المتصوفة في عصره حيث كتب يقول:

«إن بعض الباحثين اشتبه عليهم السبب في سقوط المسلمين في الجهل العميم، وبحثوا في تاريخ الإسلام وما حدث فيه فكان له هذا الأثر الانقلابي، وكان من أهم ما عرض لهم في ذلك مسألة التصوف، وظنوا أنه من أعظم أسباب سقوط المسلمين في الجهل بدينهم وبعدهم عن التوحيد الذي هو أساس عقائدهم، وليس الأمر كما ظنوا فقد ظهر التصوف في القرون الأولى للإسلام فكان له شأن كبير، وكان الغرض منه في أول الأمر تهذيب الأخلاق وترويض النفس بأعمال

(١) المرجع السابق، ص١٩٤.

الدين وجذبها إليه وجعلها وجدانًا له، وتعريفها بأسراره وحكمه بالتدريج. وابْتُلِيَ الصوفية في أول أمرهم بالفقهاء الذين جمدوا على ظواهر الأحكام المتعلقة بالجوارح والتعامل، فكان هؤلاء ينكرون عليهم أسرار الدين ويرمونهم بالكفر... فماذا كان أثر ذلك في المسلمين؟ كان منه أن مقاصد الصوفية الحسنة قد انقلبت ولم يبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذكرًا يتبرأ منها كل صوفي... ولم يكن في القرن الأول شيء من هذه التقاليد، ولا في الثاني، ولا يشهد لهذه البدع كتاب ولا سنة»[١].

أما المعاصرون للمؤلف فمنهم مؤسس الطريقة العزمية السيد محمد ماضي أبو العزائم المتوفى (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م) ومن مصنفاته: «أصول الوصول إلى معية الرسول» و«شراب الأرواح من فضل الفتاح»، و«معراج المقربين» و«مذكرة المرشدين والمسترشدين» و«النور المبين لعلوم اليقين»، وأبرز ما في طريقته التربية الأخلاقية للمريدين[٢].

ومن المعاصرين للمؤلف المتأثرين أيضًا بهذا المنحى السيد محمود أبو الفيض عميد السادة الفيضيين ولد سنة (١٣٠٩هـ/ ١٨٩٢م) وأسس أول مجلة إسلامية هي لواء الإسلام سنة (١٣٤٠هـ/ ١٩٢٢م)، كما أسس ما سماه الكلية الصوفية الفلسفية عام (١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م) ومن مصنفاته: «كتاب

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٤ - ٢٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩٣.

الوجود» و «وحدة الدين والفلسفة والعلم» و«المدخل إلى الصوفية»، و«شرح منازل السائرين للهروي» و«معالم الطريق إلى الله» الذي وضعه ليكون لهذا العلم (التصوف) كالأم ولطلابه كالمرجع.

وفي السياق نفسه يبرز كتاب الدكتور زكي مبارك (ت ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م) «الأخلاق عند الغزالي» وهو في الأصل أطروحة دكتوراه (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م) وقد تجنى فيه على التصوف، ورمى أشياعه بالغفلة والجهل، وجعل سلوكهم سببًا في انحطاط الأمة الإسلامية (...) واتهم الغزالي بالغفلة وعدم التثبت فهو في جمع الأحاديث كحاطب الليل (...) ونسب له أنه أخذ كتابه «الإحياء» من كتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي. وفي كتابه «التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق» يشبه الحلاج بالمسيح عليه السلام من نواح كثيرة «متأثرًا في ذلك بماسينيون الذي استمع إلى محاضراته عن التصوّف في الكوليج دي فرانس بباريس» وقد صنفه ليكون رسالة ثانية للدكتوراه من الجامعة المصرية سنة (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م)(١).

كما نلاحظ هذا المنحى التأصيلي للتصوف بغزارة أيضًا ضمن مؤلفات الإمام عبد الحليم محمود (١٣٢٨ - ١٣٩٨هـ/ ١٩١٠ - ١٩٧٨م) ومن أبرزها: «التصوف عند ابن سينا»، و«الحارث المحاسبي»، و«أبو مدين الغوث»، و«قضية التصوف: المنقذ من الضلال»، «أبو بكر الشبلي»...إلخ. ويلخص الإمام

(١) المرجع السابق، ص٣١٧.

عبد الحليم محمود مآخذ المنكرين على التصوف في أربعة مواضع: فالفقهاء يرونه دخيلاً على الإسلام وأن الأدلة على وجود الله ووحدانيته موجودة في القرآن ولا داعي لالتماسها في متاهات التصوف، وأن التصوف ليس في متناول الجميع فهو أرستوقراطية فكرية أو دينية لا يتمشى مع ديمقراطية الإسلام، ولأنه ليس في متناول الجميع فهو تكليف بما لا يطاق، وأخيرًا أن التصوف فيه ضعف والإسلام قوة.

والعقليون ينتقدونه لاحتقاره العقل الذي هو هبة الله والوسيلة الوحيدة لليقين في مجال الدين وكل مجال. ويرد عبد الحليم محمود بأن طريق الصوفية هو البصيرة والمعرفة الصوفية معرفة إلهامية، ودليل صحته - كما يقول الإمام محمد عبده - ظهور الأثر الصالح من الصوفية وسلامة أعمالهم مما يخالف الشريعة وطهارة فطرتهم مما ينكره العقل الصحيح. كما أن البصيرة سبيلها تزكية النفس وهي لا تتوفر إلا للصفوة المختارة ومن هنا كان اعتراض الخصوم على التصوف بأنه أرستوقراطي ثم إن التصوف في أرستوقراطيته ينسجم مع طبيعة الأمور (الإقرار بوجود الاختلاف والتفاوت) وإذا كانت الديمقراطية معناها التساوي في كل شيء فهي أسطورة من الأساطير[(١)].

ومن أبرز المتأثرين اللاحقين بهذا المنحى الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (١٣٤٩ - ١٤١٥هـ/ ١٩٣٠ - ١٩٩٤م) الذي تتلمذ على يد مؤلف

(١) المرجع السابق، ص٣٤٦ - ٣٤٧.

الكتاب خلال إعداده أطروحتي الماجستير والدكتوراه وكان والده صديقًا للشيخ مصطفى عبد الرازق وشيخًا للطريقة الغنيمية التي أسسها الشيخ الغنيمي بن سلامة المتوفى (٥٠٣ هـ/ ١١١٠م). وقد عمل التفتازاني الابن أستاذًا ورئيسًا لقسم الفلسفة، ثم نائبًا لرئيس الجامعة، كما قام بالتدريس في قسم الفلسفة بجامعات بيروت وعمان والكويت وقطر ومن أهم مؤلفاته: «مدخل إلى التصوف الإسلاميّ» والذي نحى فيه منحى أستاذه محمد مصطفى حلمي، وكذلك كتابه: «الإنسان والكون في الإسلام» إلى جانب مؤلفاته عن كل من: ابن عطاء الله السكندريّ، وهو في الأصل عبارة عن أطروحته للماجستير، وعبد الحق بن سبعين، وهو في الأصل عبارة عن أطروحته للدكتوراه.

والواقع أنّ التصوف عند التفتازانيّ منهج كامل في الحياة، حيث المتصوف المحقق لا يرى أدنى تعارض بين تصوفه وحياة المجتمع الذي يعيش فيه كما أن الامتزاج الحقيقي بين الصوفي ورجل العلم هو قمة السمو بنظر التفتازاني الذي قام أثناء تقلده مهام شيخ مشايخ الطرق الصوفية بجهود كبيرة من أجل إصلاحها وردها إلى جذورها الإسلامية الصحيحة. وفي السياق ذاته تقع مؤلفات كل من: محمد البهي، ومحمد يوسف موسى، وطه عبد الباقي سرور، ونورسي السعدي... وغيرهم(١).

(١) المرجع السابق، ص٣٤٠، و ٣٥٩.

وختامًا يمكن القول: إنّ هذا الكتاب كان بابًا لتوسع الدراسات اللاحقة المتعلقة بتأريخ الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، حيث ظهر في الحقبة الموازية واللاحقة له العديد من المؤلفات المهمة من بينها: ترجمة أبو العلا عفيفي لمؤلف نيكلسون «في التصوف الإسلاميّ وتاريخه» (لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م) وكتاب توفيق الطويل «التصوف في مصر إبّان العصر العثمانيّ» (مكتبة الآداب، ١٩٤٦م)، وكتاب عمر فروخ «التصوف في الإسلام» (بيروت، ١٩٤٧م)، إلى جانب مؤلفات كل من: طه عبد الباقي سرور، وسليمان دنيا، ومحمد محمود علوان، وعبد الرحمن بدوي، وعلي سامي النشار، ومحمد غلاب، وعبد القادر محمود، وأحمد محمود صبحي، ومحمد الصادق عرجون، وكامل مصطفى الشيبي، ومحمد زكي إبراهيم...إلخ.

ومن الملاحظ كذلك أنّ التأليف في التصوف قد اتسع أخيرًا، كما ظهرت العديد من المواقع الصوفية على شبكة الإنترنت. وجدير بالذكر أنّ المستشرق الإيطاليّ جوزيبي سكاتولين، والذي نال درجة الدكتوراه في شرح تائية ابن الفارض، قد أصدر مؤخرًا كتابًا بعنوان: «التجليات الرُّوحِيَّة في الإسلام، نصوص صوفية عبر التاريخ»، وكأنه بذلك يستلهم عنوان كتابه، أو ينشئه على الأقل على غرار عنوان «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام»، مع تسليمنا باختلاف المؤلفين ثقافة ومنهجًا.

قائمة ببلوجرافية بمؤلفات ومقالات الدكتور محمدمصطفى حلمي

أولاً: إسهاماته في حقل التأليف

(١) الفلسفة والعلم، القاهرة، ١٩٣٦م.

(٢) التمهيد لدراسة الفلسفة الشرقية، القاهرة، طبع بين عامي ١٩٣٧م - ١٩٣٨م. وكلا الكتابين عبارة عن نصوص محاضرات.

(٣) ابن الفارض والحب الإلهي، تقديم مصطفى عبد الرازق، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م. (وهو في الأصل عبارة عن أطروحة دكتوراه) وفي تقديمه لهذا الكتاب أعرب الشيخ مصطفى عبد الرازق عن اغتباطه العظيم بإقدام مؤلفه على نشر كتابه هذا الذي يعد الأول من نوعه في العربية، وإعجابه بالمؤلف الذي كان للشيخ حظ الاشتراك في نظر ومناقشة أطروحته[1].

(٤) الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.

(٥) الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، المكتبة الثقافية، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

(١) ابن الفارض والحب الإلهي، تقدمة بقلم حضرة صاحب المعالي الأستاذ الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق باشا وقد أعادت دار المعارف نشره بنفس العنوان في أكثر من طبعة. وجدير بالذكر أن هذا الكتاب قد طبع مختصرًا ضمن سلسلة «أعلام العرب» تحت عنوان: ابن الفارض سلطان العاشقين، رقم ١٥ من سلسلة أعلام العرب، ١٩٦٣م. على أن الاهتمام بابن الفارض قد ازداد بصورة ملحوظة فيما بعد ومن الكتب التي ظهرت في هذا السياق كتاب يوحنا قمير: ابن الفارض مقدمات في التصوف، دراسة وشعر مختار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٤٧م. ومن اللافت للنظر في هذا الكتاب صغير الحجم (٥٣ صفحة فقط) أنه الجزء الأول من سلسلة تحمل عنوان: فلاسفة العرب.

(٦) كنوز في رموز، ضمن الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده (٥٦٠ - ٦٣٧هـ/ ١١٦٥ - ١٢٤٠م)، أشرف عليه وقدم له: الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م. يشغل البحث المذكور الصفحات: ٣٥ - ٦٦.

(٧) بالإضافة إلى عشرات المقالات المتعلقة بالتصوف بصفة خاصة والتي كتبها في مجلة الإسلام والتصوف التي كانت تصدر عن مشيخة الطرق الصوفية ابتداء من العدد الأول الذي صدر في ١٣ ذي القعدة ١٣٧٧هـ/ أول يونية ١٩٥٨م حتى العددين الأول والثاني للسنة الخامسة من عمر المجلة عن شهري يونية ويوليو ١٩٦٢م. وقد صدرت معظم هذه المقالات تحت عنوانين رئيسين هما: «صفحات ونفحات»، و«حديث العقل والقلب». ومن أهمها:

(أ) نفحات من الحياة الرُّوحِيَّة المحمدية، الأعداد من الثالث حتى السادس، من أول أغسطس ١٩٥٨م إلى أول نوفمبر ١٩٥٨م.

(ب) بين الحب الإلهي والحب النبوي، العدد العاشر، أول مارس ١٩٥٩م.

(ج) من قصص المحبين الإلهيين، العدد السابع للسنة الثانية، أول ديسمبر ١٩٥٩م.

(د) الأسس الإسلامية للحياة الرُّوحِيَّة، في الأصل نص لمحاضرة ألقاها بالجامعة الأزهرية، أول إبريل ١٩٦٠م.

(هـ) من سيرة «ذو النون» المصري وحياته الرُّوحِيَّة، العدد الثالث للسنة الثالثة، أول أغسطس ١٩٦٠م.

(و) التصوف علم وأخلاق، العدد ٨٧، السنة الرابعة، ديسمبر ١٩٦١م، ويناير ١٩٦٢م.

(ي) المعرفة الصوفية والحب الإلهي، العددان الأول والثاني للسنة الخامسة، يونية ويوليو ١٩٦٢م.

هذا بالإضافة إلى حضوره أغلب ندوات المجلة والتي كانت تعقد شهريًّا بدار المشيخة العامة للطرق الصوفية وذلك برفقة نخبة من رفقائه الذين كانوا يعدون من ألمع نجوم الفكر والثقافة آنذاك كمحمد يوسف موسى، وأحمد فؤاد الأهواني، وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني، وطه عبد الباقي سرور، وغيرهم. وكانت موضوعاتها تدور حول التصوف، وكرامات الأولياء بين العلم والشعوذة، ...إلخ.

(٨) كما ساهم في المجلدات الثلاثة لموسوعة «تراث الإنسانية» بمراجعته وتعقيبه على الكتب التالية:

(أ) الحب والحكمة الإلهيان لعمانويل سويدنبرج، «تراث الإنسانية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، المجلد الأول، ص٨٤١ - ٨٥٧».

(ب) علم الأخلاق لسبينوزا (المجلد الثاني، ص٩٣٣ - ٩٥٥). [أعيد طبعه في كتاب تحت عنوان: علم الأخلاف لسبينوزا، ضمن مطبوعات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م].

(ج) تدبير المتوحد لابن باجه (المجلد الثالث، ص٨١٧ - ٨٣٢). [أعيد طبعه في كتاب تحت نفس العنوان، ضمن مطبوعات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م].

ثانيًا: إسهاماته في حقل التحقيق

(١) تقديم وتحقيق وتعليق على كتاب: توفيق التطبيق في إثبات أنّ الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية، لعلي بن فضل الله الجيلاني، الطبعة الأولى، سلسلة ذكرى مصطفى عبد الرازق للدراسات الإسلامية، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٤م.

(٢) تحقيق مشترك للجزء الرابع من كتاب: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٠م - ١٩٦٥م.

(٣) حقق بالاشتراك مع د. محمد كامل حسين، كتاب: راحة العقل، للداعي: أحمد بن حميد الدين الكرماني (ت بعد سنة ٤١١هـ/ ١٠٢١م)، رقم ٩ من سلسلة مخطوطات الفاطميين، دار الفكر العربي، القاهرة، دون تاريخ.

ثالثًا: إسهاماته في حقل الترجمة

(١) راجع وقدم لكتاب رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، سلسلة روائع الفكر الإنساني، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م. ويشغل التقديم المطول الصفحات: ٣ - ٥٠.

(٢) راجع ترجمة د. عثمان نوية لكتاب: العلم والديمقراطية والإسلام ومقالات أخرى،

تأليف: همايون كبير، ١٩٦٠م.

(٣) راجع ترجمة د. تمام حسان لكتاب: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، تأليف: ديلاس أوليري، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦١م. [أعيد نشره ضمن مطبوعات مكتبة الأسرة لعام ٢٠٠٧م].

(٤) راجع بالاشتراك مع أحمد ناجي القيس ترجمة صادق نشأت لكتاب: تاريخ التصوف في الإسلام، تأليف: قاسم غني، ١٩٧٠م.

(٥) كما راجع ترجمة عريان يوسف سعد لكتاب يوجي راماشاراكا المعنون: فلسفة اليوجا، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإقليم الجنوبي، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، دون تاريخ.

رابعًا: مقالاته بمجلة الرسالة

(١) مطالعات في التصوف الإسلامي، [تمهيد: كشف المحجوب - عوارف المعارف]، السنة الأولى، عدد ١٦، ١/٩/١٩٣٣م، ص١١ - ١٣. [التوقيع: محمد مصطفى حلمي، ماجستير في الآداب].

(٢) مطالعات في التصوف الإسلامي، [عوارف المعارف: منشأ علوم الصوفية وفضلها] السنة الأولى، عدد ١٧، ١٥/٩/١٩٣٣، ص١٤ - ١٦.

(٣) مطالعات في التصوف الإسلامي، [عوارف المعارف: ماهية التصوف - أصل كلمة صوفي] السنة الأولى، عدد ١٩، ١٥/١٠/١٩٣٣م، ص١٦ - ١٨.

(٤) مطالعات في التصوف الإسلامي، [عوارف المعارف: معرفة النفس] السنة الأولى، عدد ٢٠، ١/١١/١٩٣٣م، ص١٦ - ١٧.

(٥) مطالعات في التصوف الإسلامي، السنة الأولى، عدد ٢١، ١٥/١١/١٩٣٣م، ص١٩ - ٢٠.

(٦) وقد قام محمد عبد الغني حسن بالتعليق على كتاب «الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام» في المجلة نفسها (السنة ١٣، عدد ٦٣٤، ٢٧/٨/١٩٤٥م، ص٩٣٦)، وكذلك قام محمد خفاجي بعرض كتاب «ابن الفارض والحب الإلهي» للمؤلف (السنة ١٩، العدد ٩٤٤، ٩/٨/١٩٥١م، ص٩٠٥).

خامسًا: مقالاته بمجلة منبر الإسلام «المجلس الأعلى للشئون الإسلامية»

(١) التصوف بين العلوم الإسلامية، عدد ١١، السنة ١٨، ذو القعدة ١٣٨٠هـ/ إبريل ١٩٦١م، ص٥١ - ٥٣.

(٢) التصوف بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، عدد ٢، السنة ١٩، صفر ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ص٥٦ - ٥٨.

(٣) محمد الإنسان الكامل، عدد ٣، السنة ١٩، ربيع الأول ١٣٨١هـ/ أغسطس ١٩٦١، ص٥٠ - ٥٢.

(٤) التصوف في تصنيف الغزالي للعلوم الإسلامية، عدد ٤، السنة ١٩، ربيع الآخر ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ص٤٦-٤٨.

(٥) التصوف فلسفة روحية إسلامية، عدد ٥، السنة ١٩، جمادى الأولى ١٣٨١هـ/ أكتوبر ١٩٦١م، ص٦٤-٦٨.

(٦) التصوف فلسفة إلهية وإنسانية وكونية، عدد ٦، السنة ١٩، جمادى الآخرة

١٣٨١هـ/ نوفمبر ١٩٦١م، ص٦٧-٧٠.

(٧) التصوف علم للنفس الإنسانية، عدد ٩، السنة ١٩، رمضان ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م، ص٦٢ - ٦٦.

(٨) يا أحب أحباء الله، عدد ٣، السنة ٢٠، ربيع الأول ١٣٨٢هـ/ أغسطس ١٩٦٢م، ص١١٦ - ١١٩.

(٩) النفس الإنسانية عند الصوفية، عدد ٤، السنة ٢٠، ربيع الآخر ١٣٨٢هـ/ سبتمبر ١٩٦٢م، ص٥٥ - ٥٨.

(١٠) الصوفية وخواطر النفس الإنسانية، عدد ٦، السنة ٢٠، جمادى الأخرة ١٣٨٢هـ/ نوفمبر ١٩٦٢م، ص١٠٩ - ١١٢.

(١١) من نفحات رمضان، سبحانك ما أحكم قرآنك، عدد ٩، السنة ٢٠، رمضان ١٣٨٢هـ/ فبراير ١٩٦٣م، ص١٣٦ - ١٣٨.

(١٢) الصوفية وأحوال النفس الإنسانية، عدد ٢، السنة ٢١، صفر ١٣٨٣هـ/يوليو ١٩٦٣م، ص٧٢ - ٧٤.

سادسًا: مقالاته بمجلة عالم الروح

(١) الروح عند صوفية المسلمين، العدد الأول، نوفمبر ١٩٤٧م، ص١٤ - ٢١.

(٢) الروح عند صوفية المسلمين، العدد الثاني، ديسمبر ١٩٤٧م، ص٩ - ١٤.

(٣) الروح عند صوفية المسلمين، العدد الخامس، مارس ١٩٤٨م، ص١٧ - ٢١.

بالإضافة أيضًا إلى العديد من المقالات التي نشرها بمجلة نور الإسلام، ومجلة معهد الدراسات الإسلامية، ومجلة مجلتي، ومجلة كلية الآداب، ومجلة الفكر المعاصر التي كتب بها مقالاً بعنوان: مدرسة مصطفى عبد الرازق (عدد يونية ١٩٦٥)، وآخر بعنوان: «طه حسين مفكرًا»، فبراير ١٩٦٦م.

الحياة الروحية في الإسلام

تأليف

محمد مصطفى حلمي

طُبِع لأول مرة عام ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م

مقدمة

يمتاز العصر الذي نعيش فيه بأنه عصر مادي، بلغت فيه الحضارة المادية مبلغًا كبيرًا من التقدم، لعله لم يتهيأ لها مثله في عصر آخر. وأصبحت حياة الأفراد والجماعات في هذا العصر خاضعة في جُلّ نواحيها لهذه المعايير التي تقوّم كل شيء بما يؤدي إليه من منفعة عاجلة. وقد صحب هذا التقدم المادي تقدم آخر في الحياة الفكرية التي تشعبت نواحيها، وتنوعت ألوان الإنتاج القيم فيها: فمن مناهج ونظريات علمية إلى مذاهب وأنظار فلسفية، ومن دراسات وبحوث اجتماعية إلى آثار وروائع أدبية. على أن هذه النهضة مهما تكن واسعة النطاق بعيدة الآفاق، وهذه الثمرات مهما يكن بعضها مفيدًا نافعًا، وبعضها الآخر جميلاً رائعًا، فإن هناك ناحية ليست أقل من هذا كله نفعًا، ولا أَدْنَى رَوْعَةً، لم يُعْنَ بها الباحثون العناية التي تستحقها، ولم يحاولوا في درسها المحاولة العلمية التي تُعِين على كشف حقائقها ودقائقها، والإبانة[1] عما تنطوي عليه من معاني الحق والخير والجمال، وكلها مُثُل عالية لابد منها للإنسان الراقي الذي يريد أن

(١) الإبانة: التوضيح والإظهار.

يحيا حياة سعيدة. وهذه الناحية هي الحياة الرُّوحِيَّة التي صَوَّرَتها ودعت إليها الأديان، وكان يحياها السلف الصالح من الأنبياء والزهاد والعباد والصوفية الذين ظهروا في مختلف العصور، وكان لظهورهم أبعد الآثار في التسامي[١] بالنفس عن حَضِيض[٢] المادة، والصعود بها إلى عالم الرُّوح.

وقد ظهرت أول صورة لهذه الناحية في الإسلام في حياة النبي ﷺ وظهرت لها صور أخرى في حياة الصحابة والتابعين، ومن بعدهم في حياة الزُّهَّاد والصوفية. غير أننا لا نكاد نجد من الباحثين عندنا من يُعْنَى بها، أو يُقْبِل عليها، أو يُحَمِّلُ نفسه مشقة البحث فيها على وجه سائغ، يحبِّبها إلى النفوس، ويظهر من خلاله أن حياةً قِوَامها[٣] تطهير النفس وجِلاء القلب، ودعامتها النظر إلى الكون بعين الوحدة التي تزول معها التفرقة بين أفراد الإنسان، وغايتها المعرفة اليقينية[٤] والسعادة الحقيقية، حياة هذا شأنها خليقة بأن تتضافر جهود الباحثين على دراستها، جديرة بأن ينظر فيها الناس، ويتأثروا مُثُلَها[٥] العليا في القول والعمل، ولاسيما في عصر كهذا العصر الذي اجتاحت فيه المادة كل شيء، وأصبحت فيه الحياة تُقَوَّمُ[٦] تقويمًا ماديًّا ضاعت في ثناياه المُثُل الروحيَّة. وأكبر

---

(١) التسامي: الارتفاع.
(٢) حضيض: ما سفل من الأرض.
(٣) قِوَام كل شيء: عماده ونظامه.
(٤) اليقينية: ما اطمأنت إلى حكمه النفس مع الاعتقاد بصحته.
(٥) مُثل: جمع «مِثال» وهو صورة الشيء التي تمثل صفاته.
(٦) تُقَوَّمُ: تُعَدَّل.

الظن أننا لم نكن في وقت أحوج إلى هذه الحياة الرُّوحِيَّة ومُثُلها ومعاييرها[١] مِنَّا في هذا الوقت الذي استحالت[٢] فيه حياة الأفراد والجماعات إلى تهالك[٣] على الترف[٤] الحسِّي[٥]، وإمعان[٦] في شهوة الغلبة[٧] والسيطرة.

فإذا كانت تلك هي قيمة الحياة الرُّوحِيَّة، فقد رأيت أن أقدم لأبناء هذا الجيل صورة عامة لنشأة الحياة الرُّوحِيَّة وتطورها في الإسلام، وأن أعرض عليهم الأصول التي أقيمت عليها، والخصائص التي امتازت بها، محاولاً في ذلك كله أن أُلِمَّ بأبرز الشخصيات وأهم المذاهب والنزعات. ومن هنا جاء هذا الكتاب في قسمين: أولهما تاريخي، يعرض للمصادر المختلفة التي استقيت منها الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، سواء في ذلك مصدرها الإسلامي الأول الذي صدرت عنه في بداية عهدها بالظهور، أو المصادر الفارسية والهندية والمسيحية والأفلاطونية الجديدة التي كان لها آثارها في الحياة الرُّوحِيَّة على تعاقُب العصور[٨] الإسلامية، ثم هو يتناول الأطوار[٩] التي اختلفت على[١٠] هذه الحياة الرُّوحِيَّة، وما كان

(١) معايير: جمع «مِعْيار» وهو: ما اتُّخِذَ أساسًا للمقارنة والتقدير.
(٢) استحالت: تنقَّلت من حال إلى حال، تحوَّلت.
(٣) تهالُك: تهالَكَ على الشيء: أقبلَ عليه في حِرْص شديد.
(٤) التَّرَف: التَّنَعُّم.
(٥) الحِسِّي: المادِّيّ.
(٦) الإمْعان: المبالغة في الاستقصاء.
(٧) الغَلَبَة: القهر.
(٨) تعاقُب العصور: مجيء عصر تلو الآخر.
(٩) الأطوار: الأحوال والهيئات.
(١٠) اختلفت على: توالت.

لها في كل طور من صور نظريَّة وعمليَّة، وأما القسم الثاني فقد حاولت فيه أن أدرس أصول الحياة الرُّوحِيَّة ومناهجها التي اصطنعها أصحابها في رياضاتهم ومجاهداتهم العملية، وفي أذواقهم[١] ومواجيدهم[٢] النفسية، وفي مكاشفاتهم[٣] ومشاهداتهم[٤] القلبية. ومن هذين القسمين يتضح أن الذي أعنيه بالحياة الرُّوحِيَّة في هذا الكتاب هو الوجدانيات التي تعد أساسًا للتصوف ومجمعًا لبنائه في الإسلام .

ولعلني بهذا الكتاب أكون قد وُفِّقْتُ بعض التوفيق إلى سد الفراغ الذي يوجد في المكتبة العربية، ويرجع وجوده إلى أنَّ أكثر ما كُتِبَ عن هذه الناحية إنما كتبه المستشرقون، أمثال الأستاذ لويس ماسينيون في الفرنسية، والأستاذ رينولد نيكولسن في الإنجليزية، وما كتبه غير هذين العالِمَيْن الجليلين في غير الفرنسية والإنجليزية من اللغات الأوربية. أما ما كُتِبَ في العربية عن هذه الناحية الرُّوحِيَّة للحياة الإسلامية، فلا يكاد يكون شيئًا يذكر بالقياس إلى هذه الأَسْفار[٥] الضخمة والبحوث القيّمة التي أخرجها علماء الإسلاميات من المستشرقين، ولعل أكثر ما

(١) أذواقهم: أذواق جمع «ذَوْق» وهو في الاصطلاح نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل.

(٢) مواجيدهم: مواجيد: هي ما يرد على باطن العبد من الله يكسبه فرحًا أو حزنًا.

(٣) مكاشفاتهم: الكشف هو الاطلاع على ما يعتبر من الغيب سواء عن طريق الجلاء السمعي أو البصري أو خلاف ذلك.

(٤) مشاهداتهم: المشاهدة: أن يشاهد العبد الغيوب عَيَانًا.

(٥) الأَسْفار: جمع «سِفْر» وهو الكتاب.

تقع عليه أيدينا في هذا الصدد[١] لا يتجاوز إلا قليلاً كتب الطبقات التي خلَّفَها مترجمو الصوفية أنفسهم، والتي تحدثنا عنهم في أكثر الأحيان حديثًا مختلطًا مضطربًا مشوبًا بشوائب الخيال، وإلا الآثار المنثورة والمنظومة التي خلفها أصحاب المذاهب من الصوفية المتحققين، واصطنعوا فيها من الرمز والإشارة ما يخفى معه المعنى الذي تنطوي عليه ألفاظهم وعباراتهم، بحيث لا تكون قراءتها سائغة، ولا فهمها ميسورًا للسواد الأعظم من القراء، فضلاً عن عامة المثقفين الذين ليسوا من أصحاب الأحوال وأهل الذوق في شيء. فكل أولئك اعتبارات حملتني على وضع هذا الكتاب، ودفعتني إلى أن أَتَوَخَّى[٢] فيه التبسيط والتيسير، مع محافظة على الحقائق ومراعاة لمنهج البحث العلمي. وبهذا أرجو أن أكون قد أديت واجبي نحو هذه الناحية القيِّمة المغمورة من نواحي تراثنا الإسلامي، كما أرجو أن يكون في الكشف عن المعاني الرُّوحِيَّة التي انطوت عليها هذه الناحية، والمُثُل العليا التي حققتها على أيدي السَّلَف[٣] الصالح ما يعين على كبح جماح الشهوة، وكسر حِدَّة المادة، ويمكِّن الخَلَف[٤] من الاستجابة لهذا الدعاء الروحي الصادق الذي ردَّده السَّلَف.

محمد مصطفى حلمي

(١) الصدد: القَصْد.
(٢) أَتَوَخَّى: أتحرَّى.
(٣) السَّلَف: كلّ من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك في السن أو الفضل.
(٤) الخَلَف: الذُّرِّيَّة.

نشأة الحياة الرُّوحِيَّة وتطورها

الزهد والتصوف مرآة الحياة الإسلامية

الحياة الرُّوحِيَّة هي هذه الحياة التي يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس، وكشف حجاب الحِسّ، وتصفية القلب، وتنقيته من أَدْرَان[1] الشهوة والهوى، وقطع العلائق[2] المادية التي تفسد عليه صلته بربه، وصلته بأشباهه، ثم هي بعد هذا كله تأمل في الكون، ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء عن النفس البشرية، وقِوَامها البقاء في الذات الإلهية، والاتحاد بالحقيقة العلية، والتحقق بمعرفتها معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها. نشأت هذه الحياة الرُّوحِيَّة أول ما نشأت في الإسلام من التقشُّف[3] والوَرَع[4] والتعبُّد والزهد والتقوى، وغير ذلك من مظاهر الانصراف عن الدنيا، والإقبال على الدين مما كان عامًّا شائعًا بين المسلمين في حياتهم

(١) أَدْرَان: جمع «دَرَن» وهو الوَسَخ.
(٢) العلائق: جمع «عَلاَقة» وهي الحبّ اللازم للقلب.
(٣) التقشُّف: ترك الترف والتنعُّم.
(٤) الوَرَع: التحرُّج، العفّة: وهي الكفّ عن الحلال المباح.

الأولى، وهي هذه الحياة التي كانت فيها النبي وأصحابه مثلاً رفيعة يتأثرها المسلمون في القول والعمل. ولكنها ما لبثت أن اختلط بها بعد ذلك عناصر أجنبية عن الإسلام: منها الديني الخالص، ومنها الفلسفي البحت، وفيها ما هو مزاج من الدين والفلسفة. وقد ظلت هذه العناصر الأجنبية تختلط بالحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، وتعمل عملها في نفوس الذين كانوا يَحْيَوْنَها على تعاقب العصور واختلافها، حتى تطورت الحياة الرُّوحِيَّة وأخذت صورًا متنوعة تتفق مع ما كانت عليه في بدايتها من بعض الوجوه، وتختلف عنه من وجوه أخرى؛ فبعد أن كانت غاية المسلمين من المُقْبِلين على الدين، المعنيين بشئون القلب، هي مجرد الزهد في متاع الدنيا وجاهها ابتغاء الظَّفَر[١] برضوان الله، إذا بهذا الزهد يصبح وسيلة من الوسائل التي يستعان بها على تحقيق غاية أخرى أعز منه وأمنع، وأروع منه وأمتع، ألا وهي مطالعة[٢] وجه الله، ومشاهدة جماله الأزلي[٣]، ثم أصبحت هذه الغاية بعد ذلك شيئًا آخر لايقنع فيه الإنسان بالمطالعة، ولايقف فيه عند حد الرياضة والمجاهدة، وإنما هو يتجاوز هذا كله إلى الغاية القصوى والغرض الأسمى الذي إذا حققه الإنسان فقد وصل إلى مقام الفناء[٤] عن نفسه

---

(١) الظَّفَر: الفوز.

(٢) مطالعة: رؤية.

(٣) الأزلي: الذي لا بداية له ولا نهاية.

(٤) الفناء: حين يحب الله العبد، يمحو صفات نفس العبد السيئة ويبدلها بصفاته السنية، فيكون الله، حين يحب العبد، سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها.

والاتحاد[١] بربه. وهنا تستحيل الحياة الرُّوحِيَّة من مجرد رياضة للنفس ومجاهدة لدواعي الحس إلى نظام روحي، أو فلسفة دينية قوامها مذهب روحي.

والمتأمل في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية يلاحظ أن التصوف برياضاته ومجاهداته، وبأذواقه ومواجيده، وبما انكشف عن قلوب أهله من الحُجُب، وما كُشِف لهم من الحقائق، هو المرآة الصادقة التي تنعكس على صفحتها الصور المختلفة التي اتخذتها هذه الحياة الرُّوحِيَّة في مختلف العصور الإسلامية، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن دراسة التصوف الإسلامي دراسة تحليلية تاريخية، هي التي تعيننا على معرفة الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، واسْتِكْنَاه[٢] أسرارها، وكشف العناصر التي تتألف منها، والعوامل الإسلامية والأجنبية التي أعانت على نشأتها وتطورها، والدعائم النظرية والعملية التي أقيمت عليها، والمنازع الميتافيزيقية والأخلاقية التي نزعت إليها، فمما لاشك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التي يتألف منها التراث الديني والعقلي والشعوري للإسلام، خضع كما خضع غيره من مظاهر الحياة الإسلامية لعوامل النُّشُوء والارتقاء، ولمقتضيات السمو والانحطاط، مما كان له أثره في جعله أولاً طريقة للعبادة وتهذيب النفس، يقصد بها إلى التقرب من الله، والفرار من عذاب النار التي أعدها للكافرين، والظَّفَر بثواب الجنة التي أعدها للمتقين، ومما كان له ثمرته بعد ذلك في جعله

(١) الاتحاد: أكثر قربًا وامتزاجًا وتداخلًا من الحلول، حيث تحل الذات الإلهية في الذات الإنسانية ويحدث الامتزاج بين اللاهوت والناسوت.
(٢) اسْتِكْنَاه: إدراك الحقائق.

علمًا له موضوعه ومنهجه وغايته، وله ما يميزه في هذا كله عن غيره من العلوم بصفة عامة، وعن العلوم الدينية الأخرى بصفة خاصة، وعن علم الفقه بصفة أخص. وإذا كان ذلك كذلك فقد تَعَيَّن إذًا على الباحث الذي يريد أن يتعرف تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، وقيمة المعاني التي انطوت عليها، وحقيقة المثل العليا التي دعت إليها، أن يعرض لتاريخ التصوف الإسلامى، ولما اختلف عليه من العصور، وأحاط به من الظروف، وأن يلتمس العناصر المختلفة التي انبثت فيه، وتألفت منها ألفاظه ومعانيه، وما عسى أن يكون بين هذه الصور المتعاقبة التي كانت له في مختلف العصور، وما عسى أن يكون بين هذه الصور وصورته الأولى من أَوَاصِر تختلف قوة وضعفًا، وتتباين قربًا وبعدًا، وتتفاوت ظهورًا وخَفَاءً، وذلك كله على وجه يكشف عن أبرز شخصياته، وأهم مؤلفاته التي تركت في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية آثارًا باقية، ووجَّهتها إلى أَمْثَل طريق وأجلِّ غاية.

بداية الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام

يمكن أن تتخذ بداية الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام من حياة النبي وأصحابه، وما كانوا يأخذون به أنفسهم من زهد في الدنيا، وإعراض عن زُخْرُفها وجاهها، وإقبال على الله ﷻ بقلوبهم، وجهاد في سبيل الله بكل ما أُوتوا من قوة الإيمان وحرارة اليقين؛ فتحنُّث[1] محمد الذي كان يقضي فيه الأيام والليالي وحيدًا معتزلاً للناس في غار حراء قبل أن يهبط عليه الوحي، وحياة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وسيرة بلال الحبشي وسَلْمَان الفارسي وصُهَيْب الرومي، وسلوك أُبَيّ بن كعب وتميم الدَّاري وأبي ذر الغفاري وحُذَيفة بن اليمان ومُصْعَب بن عُمَيْر، وما كان يأخذ به أولئك وهؤلاء وكثير غيرهم من الصحابة أنفسهم، من تعبُّد وتزهُّد، وتقشُّف ومجاهدة للنفس، ومعاندة للشيطان، وجهاد في سبيل الله، كل أولئك يمكن أن يعد بذورًا أولى انبثقت[2] منها دَوْحَةُ الحياة الرُّوحِيَّة التي نَمَتْ بعد ذلك وزَكَتْ، وامتدت أغصانها وأينعت، فإذا هي تنشر ظلالها، وتؤتي أكلها في حياة التابعين، وغير التابعين ممن جاءوا بَعدُ، وكانت لهم شدة عناية بأمر الدين. ولعلنا

---

(١) تَحَنُّث: تعبُّد، تحنُّف.

(٢) انبثقت: خرجت باندفاع.

إذا نظرنا فيما كان يركَن[١] إليه محمد ﷺ من العزلة عن الناس، والخَلْوَة[٢] إلى نفسه يتصفَّحها، وإلى الكون يتأمّله، وإلى مبدع الكون يستطلعه، ووَازَنَّا بين هذه الحال وأحوال الزهاد والعُبَّاد الذين ظهروا بعد، وعُرِفوا باسم الصوفية، استطعنا أن نتبيَّن في يسر وجه الشبه بين حياة النبي وحياة الصوفية، واستطعنا أيضًا أن نرد طريقة هؤلاء القوم، وبما تشتمل عليه من رياضيات ومجاهدات، ومن أذواق ومواجيد، وما تنتهي إليه من كشف للحقائق، ومعرفة للدقائق - إلى مصدرها الأول في هذه الحياة الرُّوحِيَّة الخاصة التي كان يحياها محمد ﷺ والتي تجرد فيها عن كل شيء، وانكشف له فيها وجه الحق في كل شيء، فإذا هو يعرف الله الواحد الأحد، وإذا هو يقرأ باسم ربه الأكرم، الذي عَلَّم بالقلم، عَلَّم الإنسان ما لم يعلم. وها هي ذي أقدم الروايات وأوثق الأخبار التي رُوِيَت عن حياة النبي الأولى، وسيرته التي سارها في رياضة نفسه، قد صورت لنا نبي الإسلام في صورة، إن لم تكن هي صورة الصوفي الذي عُرِف بعد ذلك بهذا الاسم، فهي - على الأقل - قريبة منها من وجوه كثيرة، ومشتملة على كثير من البذور التي لَقِيَت بادي الأمة في قلوب العباد والزهاد ثم في قلوب الصوفية وأهل الكَشْف والعِرْفَان بعد ذلك، وتعهدها أولئك وهؤلاء بالتغذية والتنمية حتى ترعرعت وأينعت[٣]، فكانت منها هذه الرياضات والمجاهدات التي أخضع الصوفية أنفسهم

(١) يركن إلى: يميل إلى ويسكن.
(٢) الخَلْوَة: مكان الانفراد بالنَّفس أو غيرها.
(٣) أينعت: طابت.

لها، وهذه الأذواق والمواجيد التي اختلفت على نفوسهم وعَرَضت لبواطنهم، وهذه المذاهب الصوفية المختلفة التي دارت حول الله والإنسان والعالم، وهذه الصور المتعاقبة للحياة الرُّوحِيَّة. وقد أضيف إلى هذا كله مع الزمن عناصر غريبة عن الإسلام، بعضها فارسي أو هندي، وبعضها الآخر يوناني أو مسيحي، حتى بدا التصوف، وبدت معه الحياة الرُّوحِيَّة - لكثرة ما اختلط بهما من هذه العناصر الغريبة - كأنهما مذهبان مخالفان لتعاليم الإسلام، بعيدان عن أن يرد أحدهما أو كلاهما إلى مصادر إسلامية، والواقع أنهما مستمدَّان في الأصل من حياة النبي الأولى، مؤيَّدَان بكثير مما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

تحنُّث محمد في الجاهلية

وحسبنا هنا أن ننظر في حياة محمد ﷺ التي كان يقضيها مُتَحَنِّثًا في غار حراء[1]، وفيما كان يخضع له نفسه من مجاهدة وعزلة عن الناس، وأن نوازن بين هذه الحياة وحياة الطبقات المختلفة من الزهاد والعباد والصوفية، وما اصطنعته كل طبقة من ألوان الرياضات والمجاهدات، حسبنا هذا لنتبين مبلغ الشبه بين الحياتين، ونستيقن من أن تحنُّث محمد في غار حراء إنما هو البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزُّهَّاد، وعبادة العُبَّاد، وتصوف الصوفية: فهنالك في ذلك

(١) يراجع معنى التحنث ووصفه في كتاب الدكتور هيكل باشا: «حياة محمد» الطبعة الأولى ص٩٢ - ٩٦.

الغار الهادئ الوادع، البعيد عن ضجيج الحياة المادية، وعَجِيج[١] المُمْعِنين[٢] في أفانينها[٣]، وألوان الترف والنعم فيها، كان يتحنث محمد مرة في كل عام كلما أقبل شهر رمضان، يقيم طوال هذا الشهر مزودًا بالقليل من الزاد، مُسْرِحًا[٤] طرفه في أرجاء الوجود، متأملاً بعين قلبه كل ما امتلأ به الكون من آيات صنع الله. هنالك كان يحيا محمد ﷺ حياة روحية خالصة، لا تشوبها شائبة من شوائب الحياة المادية، ولا يفسدها عليه شيء من متاع الدنيا أو جاهها. لقد ظل محمد على هذه الحال من الاعتزال والتحنُّث في غار حراء الذي كان يعود إليه كلما عاوده شهر رمضان، حتى صفت نفسه، ودقَّ حِسُّه، وصُقِلَتْ[٥] مرآة قلبه، وتهيَّأ له أن يرى الرؤيا الصادقة، وإذا بأنوار الحقيقة تشرق في أعماق نفسه، وإذا هو يُمْعِن في الحق والخير واليقين ما يمعن غيره من المتعلقين بأسباب الحياة المادية في الباطل والشر والشك. وما فتئ كذلك حتى أشرف على الأربعين، وهنا كان قد أتيح له من صفاء الروح ونقاء السريرة ما صار معه أهلاً لأن يهبط عليه الملك الذي أخذ يضمه ويرسله مرة ومرة ومرة، وهو في كل مرة يأمره بأن يقرأ، ومحمد يجيبه بقوله: «ما أنا بقارئ» حتى أمره الملك أخيرًا أنْ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ. خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ. ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ. ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ. عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق / ١ – ٥]، هنالك قرأ محمد هذه الآيات البينات، وكانت قراءته لها فاتحة عهد جديد

(١) عَجِيج: رفع الصوت.
(٢) المُمْعِنين: جمع مُمْعِن وهو منْ جَدّ في النظر.
(٣) أفانينها: أساليبها وطرقها وأشكالها.
(٤) مُسْرِحًا: مُرْسِلاً
(٥) صُقِلَتْ: جُلِيَتْ.

في حياته الرُّوحِيَّة، وبداية حياة جديدة في تاريخ الديانات، وإنها لحياة انطوت على أسمى معاني الجهاد والصبر، وأرقى مبادئ الأخلاق، وأقوى دعائم الإيمان واليقين.

فهذه الحياة التي كان يحياها محمد، والتي كانت سبيله إلى هبوط الملك عليه، وسبيل قلبه على إشراق نور الوحي فيه، إذا أنعمنا النظر[١] فيها، وحلَّلْناها إلى عناصرها التي تألفت منها، ومعانيها التي انطوت عليها، وإذا وَازَنَّا بينها وبين حياة الزهاد والعباد الذين ظهروا في صدر الإسلام من ناحية، وبينها وبين حياة الصوفية الذين ظهروا بعد ذلك من ناحية أخرى، رأينا أن التصوف وهو الاسم الجامع لطوائف أولئك وهؤلاء وتعاليمهم، وما يَعْمَدون إليه من رياضات ومجاهدات يرمون بها إلى تنقية النفس وتصفية القلب، وما يصطنعون في تهذيب نفوسهم من محاسبة ومراقبة، وما ينتهون إليه بعد هذا كله من إلهام مشرق، ليس من شك في أنه وجد بذوره الأولى في هذه الحياة الرُّوحِيَّة الصافية التي كان قوامها عند محمد ﷺ ذلك التحنُّث الذي يأخذ به نفسه في غار حراء، والذي كانت ثمرته اليانعة لديه هذا الوحي المتألِّق بآيات النبوة البينات، الفيَّاض بحقائق التوحيد ودقائق العِرْفان.

أليست حياة محمد هذه بما فيها من تحنُّث وخَلْوَة واكتفاء بالقليل من الزاد، صورة أولى للحياة التي كان يحياها الزهاد والعباد والصوفية بعد ذلك، ويُخْضِعون

---

(١) أنعمنا النظر: أطلنا الفكر فيه.

فيها أنفسهم لرياضات ومجاهدات، ويختلف فيها على أنفسهم أذواق ومواجيد، وكلها عندهم سبيل إلى كشف الحقيقة؟ أليس هذا التأمل الذي كان يُمْعِنُ فيه محمد، ويغيب فيه عن كل شيء حتى عن نفسه أساسًا لهذه الأذواق والمواجيد الصوفية، ولما يعرض فيها لسالك طريق الله من غَيْبَة[(١)] وسُكْر[(٢)] ومَحْو[(٣)] وفَنَاء؟ وعلى الجملة: أليس التصوف من حيث هو رياضة ومجاهدة، وذوق ووجد، وكشف ومشاهدة، واتصال بالمصدر الأول الذي صدر عنه الكون، وكل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال، مرآة صادقة تتجلى على صفحتها هذه الصورة الرائعة لهذه الحياة الرُّوحِيَّة النقية التي كان يحياها محمد، فمَلَكَتْ عليه نفسه، وامتلأ فيها قلبه بنور الإيمان وإشراق اليقين؟ بلى! إن محمدًا قد وجد في تحنُّثِه ما يجده الصوفية في مجاهداتهم ورياضاتهم: وجد فيه سبيلاً إلى تصفية نفسه، وتنقية قلبه، وراحة روحه، ووسيلة تعينه على أن يخلو إلى نفسه، ويتفكر فيما بينه وبين نفسه، تفكُّرًا متصلاً في الحقائق التي انطوى عليها الوجود.

على أن معترضًا قد يعترض فيقول: إن هذه الحياة الرُّوحِيَّة التي كان يحياها محمد ﷺ متحنثًا في غار حراء، لم تكن حياته نبيًّا ولا رسولاً، بل ولا مسلمًا، وإنما هي حياته عربيًّا جاهليًّا، عاش كما كان يعيش بعض العرب

(١) غَيْبَة: هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لانشغال الحس بما ورد عليه من تذكر ثواب أو عقاب.

(٢) سُكْر: دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة يُغيِّب العارف عن الإحساس.

(٣) مَحْو: المَحْو: أن يمحو الله صفات العبد الرَّدِيَّة بصفاته تعالى السَّنِيَّة.

الجاهليين من المُتَحَنِّفِين الذين كانوا يعبدون الله على ملة إبراهيم حنيفًا، وتحنث كما كانوا يتحنثون. وهذا يعني أن حياة الزهاد والعباد والصوفية التي جعلنا منها صورة لحياة محمد الرُّوحِيَّة مردودة إلى أصلها في الجاهلية لا في الإسلام. ولكن هذا الاعتراض يرد عليه بأن هذه الحياة التي كان يحياها محمد ﷺ متحنثًا في غار حراء، ومتحنفًا على نحو ما كان يتحنَّف المتحنِّفون من بعض الجاهليين، إنما كانت إرهاصًا لنبوته، وتمهيدًا لرسالته: فحياته نبيًّا مرسلاً، لم تكن إلا امتدادًا لحياته عربيًّا متحنِّثًا، وها هي ذي لحظات تحنثه قد أشرقت بنور الوحي والإلهام. ونستطيع أن نقول: إنه لولا ما تهيأ في هذه اللحظات لنفس محمد من تزكية وجلاء، لما اختار الله أن يبعث فيها محمدًا بهذه الرسالة العظمى التي غيرت وجه التاريخ، وتغير معه وجه الحياة .

وإذا كان ذلك كذلك فما أخلق هذه الحياة الرُّوحِيَّة المحمدية أن يكون لها خطرها في التاريخ الروحي للإسلام، وما أجدرها بأن يحسب لها كل حساب، بل يحسب لها كل الحساب، عندما نريد أن نحدد بداية الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام، وها هي ذي حياة الزهاد والعباد والصوفية التي سنعرض لها فيما يلي ننطق بأنها ليست في جملتها وفي أكثر تفاصيلها إلا ترديدًا جديدًا لهذا اللحن الروحي الذي أنشده محمد ﷺ لأول مرة في تاريخ الإسلام.

حياة محمد النفسية في الإسلام

ولو سلمنا جدلاً مع المعترضين بأن ردّ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية إلى هذا التحنُّث الذي جعل منه ﷺ رياضة لنفسه، معناه ردّ هذه الحياة إلى أصل جاهلي لا إسلامي؛ فإننا واجدون مع ذلك في حياة محمد النبي الذي تحققت نبوته وتمت رسالته عنصرًا نفسيًا يصح أن نتخذ منه أساسًا لأذواق الصوفية، ومصدرًا أول لمواجيدهم: فقد روي عن النبي ﷺ أنه عَرَضت له حالة من تلك الحالات النفسية التي تشبه الوجد وما يحصل في الوجد، من غَيْبَة الإنسان عن نفسه وعما يحيط به. وحدث أن دخلت عائشة زوج النبي وهو في تلك الحال، فلما رآها سألها، من أنت؟.. فأجابته قائلة: أنا عائشة.. فسألها النبي ثانية: من عائشة؟.. فأجابته بقولها: ابنة الصديق.. ولكن النبي عاد فتساءل مرة أخرى: ومن الصديق؟ .. فكان الجواب: حمو محمد.. ولكن عندما سألها النبي بقوله: من محمد؟ لزمت الصمت؛ لأنها علمت عندئذ أن النبي لم يكن في حالة عادية. فهذه القصة - إن صحَّت - كانت دليلاً كافيًا على أن لأذواق الصوفية ومواجيدهم، ولما يأخذ عليهم نفوسهم من أحوال الغَيْبَة والمَحْو، والسُّكْر والفناء - التي سنعرض لها في موضعها من هذا الكتاب - مصدرها في حياة محمد النبي العربي المسلم، فضلاً عن حياة محمد العربي الجاهلي الذي تحنَّث قبل الإسلام، وقبل أن يتحقق من النبوة.

ولا يقف الأمر عند حد هذه الغَيْبَة أو ذلك التحنُّث؛ وإنما هو يتجاوزهما إلى شيء آخر، لعله أعظم منهما خطرًا وأبعد أثرًا في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، وأدل منهما على هذه الروحانية التي طبعت بها حياة نبي الإسلام، وأعني بذلك مسألة الإسراء والمعراج اللذين ورد ذكرهما في القرآن، وأفاضت في وصفهما كتب السيرة[1]: فقد روي أن محمدًا كان ليلة الإسراء في بيت أم هانئ، وهي هند بنت عمه أبي طالب. وقد قصت أم هانئ حديث الإسراء فقالت: «إن رسول الله نام عندي الليلة في بيتي، فصلى العشاء الآخرة، ثم نام ونمنا. فلما كان قبيل الفجر أهبنا رسول الله، فلما صلى الصبح وصلينا معه قال: يا أم هانئ لقد صليت معكم العشاء الآخرة كما رأيت بهذا الوادي، ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه، ثم قد صليت صلاة الغَدَاة معكم الآن كما ترين، فقلت له: يا نبي الله لا تحدث بها الناس فيكذِّبوك ويؤذوك، قال: والله لأحدثهموه». وقد اختلفت الآراء حول الإسراء والمعراج، هل كانا بالروح أم بالجسد، أم بالروح والجسد جميعًا؟ ففريق يرى أن الإسراء من مكة إلى بيت المقدس كان بالجسد، وأن المعراج إلى السماء كان بالروح، وفريق آخر يرى أن الإسراء والمعراج كانا جميعًا بالجسد؛ وفريق ثالث يرى أن الإسراء والمعراج كانا بروح محمد لا بجسده. وكما يستدل أصحاب الرأي القائل بأن الإسراء كان بالجسد بما ذكر محمد أنه شاهده في البادية في أثناء مَسْرَاه، فقد استدل أصحاب الرأي القائل بأن الإسراء والمعراج إنما كانا بالروح بما قالته عائشة، وهو: «ما فقد جسد رسول الله ﷺ ولكن

(١) تراجع تفاصيل الإسراء والمعراج في كتاب الدكتور هيكل باشا: «حياة محمد» (الطبعة الأولى) ص١٥٣ - ١٦٠.

الله أسرى بروحه». ولسنا هنا بصدد تفصيل القول في الإسراء والمعراج، وتحقيق الآراء التي دارت حولهما، وإنما يكفينا من هذه الآراء أن نقف عند الرأي القائل بأن الإسراء والمعراج كانا جميعًا بالروح: فهذا الرأي - إن صحَّ وصحَّت معه مقالة عائشة التي استند إليها أصحابه - كان ذلك دليلاً على مبلغ ما انتهى إليه محمد من صفاء القلب، ونقاء الروح وإشراق البصيرة، وامتلاء السريرة، والقدرة الفائقة على التنقُّل بروحه في ملكوت السماوات والأرض، والإحاطة بكل العَوَالِم، وما تشتمل عليه هذه العَوَالِم من حقائق خَفِيَّة ودقائق غيبية، وإحاطة يتسع لها هذا القلب الكبير الذي زال عن عينه الغَيْم، وامتلأت بها هذه الروح النقية التي انكشفت من دونها حُجُب البَيْن. وهذا من شأنه أن يعيننا على إثبات أن ما يتحدث عنه الصوفية من مكاشفات وفتوحات ومشاهدات، ومن تَرَقٍّ من عالم الشهادة إلى عالمي الملكوت والجبروت، ومن اتخاذهم من الروح أو ما يجري مجراها من القلب والسر أدوات صادقة صالحة للإحاطة بجميع المعارف - ليس كله وكثير غيره مما حَفَلت به حياة الصوفية وكتبهم إلا من قبيل الإسراء والمعراج بالروح.

أحوال النبي وأقواله في الحياة الرُّوحِيَّة

فإذا أضفنا إلى هذه الحياة الرُّوحِيَّة المحمدية ما كان يأخذ به محمد نفسه من تقشف في الملبس والمأكل، ومن عكوف على العبادة والتهجد، حتى لقد نهاه الله

عن المبالغة في ذلك بقوله: ﴿طه . مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ﴾ [طه/ ١ - ٢]. وما كان يقبل عليه ويدعو إليه من تعبد وتزهد، وتقشف وتقوى، وخوف وصبر، ورضا وشكر، ألفينا كلامه وعمله في ذلك كله فياضين بالمعاني التي يمكن أن تعد منبعًا لما أخضع الصوفية أنفسهم له من رياضات ومجاهدات، ولما كانوا يتقلبون فيه من المنازل[١] والمقامات[٢]، التي هي عندهم سبيل العبد إلى تصفية نفسه، وتنقية قلبه، وعونه على الفناء عن نفسه، وبقائه في ربه، وشهوده له، واتحاده به، على الوجه الذي سنفصله في موضعه من القسم الثاني من هذا الكتاب. وحسبنا هنا أن نشير إلى قناعة النبي ﷺ في الملبس؛ إذ كان يلبس ما وجد كتانًا أو صوفًا أو قطنًا، قميصًا[٣] أو رداء[٤] أو إزارًا[٥]: وإلى ما كان يأخذ به نفسه من تهجد واعتكاف واستغفار، فقد روت عائشة: «أن النبي ﷺ كان يقوم الليلة حتى تتفطَّر[٦] قدماه، فقلت له: لم تصنع هذا يارسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: أفلا أحب أن أكون عبدًا شكورًا؟»[٧]، وروت أيضًا «أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى، ثم اعتكف أزواجه

(١) المنازل: المراتب، الدرجات.
(٢) المقامات: جمع «مقام» حين يستقر سائر في طريق الله على حال معين ويستمر معه فترة من الزمن حتى ينتقل إلى ما هو أعلى منه.
(٣) قميصًا: ما ولي جسد الإنسان دون ما سواه من الثياب.
(٤) رداء: ما يُلْبَس فوق الثياب.
(٥) إزارًا: ثوب يحيط بالنصف الأسفل من البدن.
(٦) تتفطَّر: تتشقَّق.
(٧) رواه البخاري ومسلم.

من بعده»(١)، وعن أبي هريرة ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة»(٢). وحسبنا كذلك أن نسجل دعوته إلى الزهد والتقرب بالنوافل، والذكر والتوكل، والصبر والتوبة... وذلك إذ يقول مثلاً: «ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس»(٣)، «إذا أراد الله بعبد خيرًا فقهه في الدين، وزهَّدَه في الدنيا، وبَصَّرَه بعيوبه»(٤)، «إذا رأيتم من يزهد في الدنيا فادنوا منه، فإنه يُلَقَّى الحكمة»(٥)، «إن الله تعالى قال: من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب عبد إليَّ بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته ولئن استعاذ بي لأعذته»(٦)، «الطُّهْر شَطْر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن (أو تملأ) ما بين السماوات والأرض، والصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء»(٧)، «احفظ الله تجده أمامك، تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة، واعلم أن ما أخطأك لم

(١) رواه أبو هريرة بلفظ آخر، وزاد عليه قوله: «فلما كان العام الذي قُبِضَ فيه اعتكف عشرين يومًا».
(٢) رواه البخاري.
(٣) رواه ابن ماجة والطبراني في «شعب الإيمان».
(٤) رواه البيهقي في «شعب الإيمان» عن محمد بن كعب مرسلاً.
(٥) رواه أبو يعلى في «الترغيب والترهيب»، وفي «الجامع الصغير» ورد بلفظ. «إذا رأيتم الرجل قد أعطي تزهدًا في الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه؛ فإنه يلقى الحكمة» - رواه ابن ماجة وأبو نعيم في «حلية الأولياء» والبيهقي في «شُعَب الإيمان».
(٦) رواه البخاري.
(٧) رواه مسلم عن ابن مالك بن عاصم الأشعري.

يكن ليصيبك، وما أصابك لم يكن ليخطئك، واعلم أن النصر مع الصبر، وأن الفرج مع الكَرْب، وأن مع العسر يسرًا»[١]، «يأيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه، فإني أتوب في اليوم مائة مرة»[٢]. وحسبنا كذلك أن نسجل بعض أدعيته التي تنطوي على كثير من المعاني الصوفية، كقوله: اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أَنَبْت، وبك خاصمت. «اللهم إني أعوذ بِعِزَّتِك لا إله إلا أنت أن تَغُلَّنِي أنت الحي لا تموت، والجن والإنس يموتون»[٣]، وقوله: «اللهم اجعلني شكورًا واجعلني صبورًا، واجعلني في عيني صغيرًا، وفي أعين الناس كبيرًا»[٤]، وقوله: «اللهم أغني بالعلم، وزيِّنّي بالحِلْم، وكرِّمْني بالتقوى، وجَمِّلْني بالعافية»[٥]، وقوله: «اللهم إني أسألك الصحة والعفة، والإنابة، وحسن الخلق والرضا بالقدر»[٦].

فكل أولئك دلائل حق وشواهد صدق على أن عبادة العُبَّاد، وزهد الزُّهَّاد، وتصوُّف الصوفية، وما ينطوي عليه هذا كله من المعاني الخُلُقية والمنازع الرُّوحِيَّة، قد وجد مادته الأولى فيما رُوِي عن النبي ﷺ من الأحوال، وما أُثِرَ عنه من الأقوال.

---

(١) رواه الترمذيّ بلفظ آخر، ورواه غير الترمذيّ بهذا اللفظ، وهو مُصَدَّرٌ بقوله: عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: كنت خلف النبي ﷺ فقال: يا غلام إنِّي أعلمك كلمات: «احفظ الله... إلخ».

(٢) رواه مسلم عن الأغر بن يسار المزنيّ.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) أخرجه البزار وهو حديث حسن.

(٥) رواه الرافعي عن ابن عمر، كنز العمال، الجزء الأول.

(٦) رواه البزار والطبراني عن عمر.

حياة الصحابة وأقوالهم

وحياة الصحابة كحياة النبي ﷺ حافلة بالأحوال والأقوال التي تدل دلالة واضحة على زُهْدهم ووَرَعِهم وتقشُّفهم، وغير ذلك من مظاهر الإقبال على الله، والإعراض عن الدنيا، وكلها أمور لا يستطيع أن يغفلها أو ينكرها الباحث عندما يريد أن يتبيَّن مقوِّمات الحياة الرُّوحِيَّة في صدر الإسلام، فقد كان أبو بكر يَطْوي[١] ستة أيام، وكان لايزيد على ثوب واحد، وكان يأخذ بطرف لسانه ويقول: «هذا الذي أَوْرَدني المَوَارد». وكان يقول أيضًا: «إذا دخل العبد العُجْبَ بشيء من زينة الدنيا مقته الله حتى يفارق تلك الزينة». وهو قد تحدث عن أثر التقوى وثمرة اليقين والتواضع في حياته، فقال: «وجدنا الكرم في التقوى، والغَنَاء في اليقين، والشرف في التواضع». وتحدث عن المعرفة التي تتذوق بالروح، وأثرها في الحياة الرُّوحِيَّة لمن يتذوقها، فقال: «من ذاق من خالص المعرفة شيئًا، شغله ذلك عما سوى الله، واستوحش من جميع البشر». وكذلك كان عمر بن الخطاب من صفاء الروح وطهارة القلب؛ بحيث قال فيه النبي مخبرًا عن ربه: «إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه». وليس أدل على تقشُّف عمر من أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه إزار فيه ثنتا عشرة رقعة، وقميص فيه أربع رِقَاع دون أن يكون له غيرهما، ومن أنه كان يغسل ثوبه بيده. وليس أدل على ما كان يراه من أثر الرضا والصبر في النفس الخاضع لهما الآخذ بهما مما كتبه إلى أبي موسى الأشعري،

(١) يَطْوِي: يجوع.

وهو قوله: «أما بعد: فإن الخير كله في الرضا، فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر»، ومن قوله: «وجدنا خير عيشنا الصبر». وكان عثمان بن عفان من رياضة نفسه على الزهد والتقشف ودوام التفكر في الله، والدأب على النظر في كتاب الله بحيث كان يقضي نهاره طاويًا وليله محييًا، وبحيث لم يكن ليترك النظر في المصحف كل يوم، وهو يقول: «هذا كتاب ربي، ولابد للعبد إذا جاءه كتاب سيده أن ينظر فيه كل يوم ليعمل بما فيه»، وما فتئ كذلك حتى قُتِلَ والمصحف بين يديه. وكان علي بن أبي طالب زاهدًا متقشفًا صابرًا حتى لقد كان يرقع قميصه، فقيل له: «يا أمير المؤمنين! لم هذا؟ فقال: «ليخشع القلب ويقتدي به المؤمن»، وحتى قال عنه ابن عيينة: إنه كان أزهد الصحابة، وشهد له الإمام الشافعي بأنه كان عظيمًا في الزهد، والزاهد لايبالي بأحد. ناهيك بما قاله علي في الصبر، وهو: «الصبر، يفاضل الحَدَثانِ[١]، والجَزَع[٢] من أعوان الشيطان».

ونحن لا نجد بذور هذه الحياة الرُّوحِيَّة مغروسة في قلب النبي ﷺ وقلوب صحابته من الخلفاء الأربعة فحسب، وإنما نحن واجدوها أيضًا حية نامية في قلوب كثير من الصحابة غير الخلفاء. ويكفي أن نذكر هنا أهل الصُّفَّة، وما كان لهم من أثر قوي في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية عامة، وفي تاريخ التصوف الإسلاميّ خاصة، حتى إن بعضهم ليذهب إلى أن كلمة «صوفي» قد أخذت من اسمهم، كما سنعرض لذلك في موضعه من هذا القسم؛ حيث نتحدث عن التصوف والصوفية، وعن

(١) الحَدَثان: الليل والنهار.
(٢) الجَزَع: ضد الصبر.

الأصول المختلفة التي ترد إليها هاتان اللفظتان. وأهل الصُفَّة هؤلاء قوم من فقراء المهاجرين والأنصار، كانوا يَفِدون على رسول الله ﷺ وليس لهم أهل ولا مال، فبُنِيَت لهم صُفَّة في مؤخر مسجد النبي بالمدينة، انقطعوا في صُفَّتِهم إلى الله، وعكفوا على العبادة، وأمعنوا في رياضة أنفسهم على الزهد والتقشف، فتجردوا عن أعراض الحياة الدنيا، واتجهوا وجهة روحية خالصة، حتى لقد وصفهم أبو نعيم الأصبهاني بقوله: «هم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العُرُوض[١]، وعَصَمَهم من الافتتان بها عن الفروض، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء، لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا يُلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى»[٢]. كان النبي يحبهم ويعطف عليهم ويجالسهم، وكان أهل بيته يوالونهم ويخالطونهم اقتداء به. وسيرًا على نهجه فقد كان الحسن بن علي بن أبي طالب، وعبد الله بن جعفر، ممن يرون في محبة أهل الصُّفَّةِ كمال الدين، وفي مجالستهم تمام الشرف، ويتقرَّبون منهم اقتباسًا من أخلاقهم وآدابهم. ولعل أبا هريرة هو أشهر من سكن الصُّفَّة طوال حياة النبي، ولم يبرحها. ولقد أفاضت[٣] كتب الطبقات في وصف زهده وفقره وتقشفه، وحفَلَت بكثير من أقواله التي تدل دلالة واضحة على هذه النزعة الرُّوحِيَّة التي نزع إليها هو وأصحابه من أهل الصُّفَّة.

---

(١) العُرُوض: جمع عَرَض وهو متاع الدنيا قلَّ أو كثُر.
(٢) حلية الأولياء: ج١، ص٣٣٧ - ٣٣٨.
(٣) أفاضت: توسَّعت.

وثمة غير من ذكرنا من الصحابة طائفة أخبارها في النسك والزهد مشهورة، حسبنا أن نذكر منهم تميمًا الداري، الذي يُعْرَف بكثرة تهجُّده، ويروى عنه أنه كان يقضي ليله مرتلاً قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية/ ٢١] أو قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية/ ٢٢] وأبا ذر الغفاري الذي يحكى أنه كان يظل طوال نهاره يتفكَّر فيما هو صائر إليه، وحذيفة بن اليمان الذي وَصَفَهُ أبو نعيم بقوله: «سكن عند الفاقَة[١] والعَدَم[٢]، وركن إلى الإنابة[٣] والندم[٤]»[٥].

وينتهي بنا هذا كله إلى أن الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية قد وجدت بدايتها في تحنُّث محمد العربي الجاهلي أولاً، وفي حياة محمد المسلم والنبي المرسل ثانيًا، وفي نسك الصحابة وزهدهم بعد هذا وذاك، كما ينتهي بنا إلى أن حياة الزهاد والعباد والصوفية، ومنازعهم في السلوك، ومذاهبهم التي عبروا عنها في أقوال منثورة تارة، وفي أشعار منظومة تارة أخرى. كل أولئك ليس في الحقيقة إلا ترديدًا لهذا اللحن

(١) الفاقَة: الفقر.
(٢) العَدَم: شدة الفقر.
(٣) الإنابة: الرجوع.
(٤) الندم: الأسَف.
(٥) حلية الأولياء: ج١، ص٢٧٠ وانظر أيضًا الطبقات الكبرى للشعرانيّ: ج١ ص٢٦ – ٢٨، والكواكب الدرية للمناوي ج١ ص٥٠.

الروحي الرائع الذي تغنّاه محمد ﷺ لأول مرة في تاريخ الإسلام، ورتّله معه الصحابة هذا الترتيل الجميل الذي كان له صداه القوي في نفوس من استمع إليه واستجاب له من النُّسَّاك والزُّهَّاد، والفقراء والبَكَّائين، والصوفية الذين حفل بهم تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، على الوجه الذي سنبيُّنه في موضعه بعد.

مصادر الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية

على أن مسألة المصدر الأول الذي استقيت منه الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، أو المصادر المختلفة التي استمدت منها هذه الحياة بعض عناصرها، كانت - وما تزال - موضعًا للبحث، ومثارًا للخلاف في الرأي، سواء بين القدماء أم بين المحدثين: ففريق يذهب إلى ما ذهبنا إليه من أن ذلك المصدر الأول إسلاميّ بحت. وأجناس شتى من العلماء والباحثين يرون أنه فارسيّ أو هنديّ أو مسيحيّ أو يوناني، أو هو مِزَاج من هذا كله. وقد صور الأستاذ ماسينيون ما وقع فيه علماء الإسلاميات من حيرة حول هذه المسألة، وما ذهبوا إليه من مذاهب مختلفة فيها، وذلك في قوله: «...أما دراسة التصوف فإن الأَمَدَ[1] بيننا وبين استكمالها ما يزال بعيدًا. وقد حَارَ علماء الإسلاميات الأول في تعليل ذلك الخلاف الكبير في العقيدة بين مذهب الوحدة (وهو المذهب الرئيسي في التصوف الإسلاميّ في أرقى أدواره) وبين مذهب أهل السُّنَّة الصحيح: فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل في الإسلام مستمدٌّ إما من رَهْبَانية الشام (وهذا رأي مركس Marx)،

---

(١) الأَمَد: الغاية والنهاية.

وإما من أفلاطونية اليونان الجديدة، وإما من زَرَادِشْتِيَّة الفرس، وإما من فيدا الهنود (وهذا رأي جونس Jones) وقد بين نيكولسون Nicholson أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل في الإسلام غير مقبول، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها إبان عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث، وبما حَلَّ بالأفراد من نَوَازِل[(١)] ...»[(٢)]: فالأستاذ ماسينيون قد أظهرنا هنا على مبلغ اختلاف وجهات النظر في رد التصوف، الذي هو عندنا أهم صور الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية إلى مصادره. ولكنه أظهرنا من ناحية أخرى على أن هذا المصدر إسلامي، وإن كان يرجع نشأة التصوف إلى عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما. وهذا ما لا نوافق عليه، لاسيما وقد رأينا أن بداية الحياة الرُّوحِيَّة كانت في حياة محمد العربي الجاهلي قبل أن تكون في حياة محمد النبي المرسل الذي نزل عليه القرآن وصدر عنه الحديث. ناهيك بأن حياة الصحابة وغيرهم من النساك والزهاد والصوفية ليست عندنا إلا استمرارًا لحياة روحية واحدة، هي هذه التي شهدنا بعض آثارها في تحنث محمد قبل الإسلام، وفيما كان يَعْرِض له من أحوال، ويصدر عنه من أقوال بعد أن نزل عليه القرآن.

---

(١) نَوَازِل: جمع «نازِلة» وهي المصيبة الشديدة.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: مادة «تصوف».

ولكي يتبين وجه الحق في مسألة المصدر الأول الذي استمدت منه الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، يحسن أن نعرض أهم ما قيل بهذا الصدد من آراء، مناقشين كل رأي منها، والأدلة التي يستند إليها، ومُبَيِّنين مبلغ ما يمتاز به كل منها من قوة أو ضعف.

المصدر الإسلامي

أول من قال بأن مصدر الحياة الرُّوحِيَّة إسلامي هم الصوفية أنفسهم، سواء منهم أصحاب الأذواق والمذاهب وكُتَّاب الطبقات. وقد ذهب مذهبهم فريق من المسلمين الذين ليسوا بصوفية، ولكنهم مع ذلك يناصرون الصوفية، ويعطفون عليهم كثيرًا أو قليلاً: فأولئك وهؤلاء يرون أن حياة النبي وأصحابه التي صورناها آنفًا، وأن الكتاب والسنة، كل أولئك، هو المصدر الحقيقي لكل ما توَاضَعَ عليه[1] الزهاد والصوفية من قواعد الرياضة والمجاهدة، وما انكشف لبصائرهم من أنوار الحقيقة في المشاهدة. فهم إذن يدَعْمَون مذهبهم بأمرين: أحدهما، ما أُثِر عن النبي ﷺ من زهد ونسك وتعبُّد، وثانيهما، بعض آيات القرآن وعبارات الحديث القدسي وغير القدسي. فأما ما يستندون إليه من الأخبار التي تُرْوَى عن زهد النبي وتقشفه، فقد فرغنا من الإبانة عنه في الفقرة السابقة، وهو في نظرنا أقوى دليل على أن مصدر الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام إسلامي بحت. وأما ما يؤيدون به

(١) تَوَاضَعَ على: اتفق على.

مذاهبهم المختلفة في الأذواق التي ذاقوها، وفي الحقائق التي كشفوها، من آيات القرآن وعبارات الحديث، فسنذكر أمثلة منه فيما يلي:

فمن آيات القرآن التي أيدوا بها مذهبًا من مذاهبهم ما خاطب به الله رسوله في قوله عز وجل: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال/ ١٧]: فهذه الآية الكريمة، وإن كانت لا تدل في ظاهرها على أكثر من أن الله قد نصر المسلمين وأَعَزَّ جندهم في حربهم على الكفار في غزوة بدر، إلا أن الصوفية قد تأولوها تأويلاً حمَّلوها فيه ما تحتمل وما لا تحتمل من المعاني التي ينطوي عليها مذهبهم في أن الله وحده هو الفاعل المطلق الذي يصدر عنه ويُرَدُّ إليه كل فعل، وأن العبد من الرب بمثابة القلم من الكاتب الذي يمسك به ويحركه، ويُجري به يده فيكتب ما يشاء.

ومنها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[النور/ ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[البقرة/ ١١٥]؛ فالصوفية يتخذون من هاتين الآيتين دعامة يقيمون عليها مذاهبهم في وحدة الوجود ووحدة الشهود، وتجلي الله في مخلوقاته.

ومنها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[المائدة/ ٥٤]: فهذه آية كريمة

بنى الصوفية عليها مذهبهم في الحب الإلهي بنوعيه: حب الله للإنسان، وحب الإنسان لله.

ومنها قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ﴾[الأنبياء/٣٠]؛ فقد أيد الصوفية بهذه الآية مذهبهم في الحقيقة المحمدية، التي هي عندهم التعين الأول الجامع لكل التعينات العلوية والسفلية، والتي أجملت فيها الموجودات منذ الأزل، ثم فُصِّلت بعد ذلك، فكان من تفصيلها السماوات والأرض.

ومن الآيات التي يستدلّون بها لتأييد مذاهبهم في التوبة والصبر، والتوكُّل، والتأمُّل في صنع الله، ومداومة الذكر والعبادة، والزهد في الدنيا، قوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[النور/ ٣١]؛ ﴿ وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ ﴾[هود/ ٣]؛ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ [التحريم/ ٨]؛ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ ﴾[آل عمران/ ٢٠٠]؛ ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾[الزمر/ ١٠]، ﴿ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴾[الشورى/ ٤٣]؛ ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[محمد/ ٣١]، ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ ﴾[الفرقان/ ٥٨]، ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾[آل عمران/ ١٢٢]، ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران/ ١٥٩]، ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ . ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ

جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[آل عمران/ ١٩٠ - ١٩١]، ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾[المزمل/ ٨] (أي انقطع إليه)؛ ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾[الحجر/ ٩٩]؛ ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾[الكهف/ ٢٨]؛ ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾[الكهف/ ٤٥]، ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾[الحديد/ ٢٠]؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ﴾[فاطر/ ٥].

ومن الأحاديث القدسية التي يوردها الصوفية، ويردون إليها بعض مذاهبهم، الأثر الذي أخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال: «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أُعْرَفَ فخلقت الخلق فبي عرفوني»، فالصوفية يتخذون من هذا الحديث القدسيّ مصدرًا لمذهبهم في الحب الإلهيّ، الذي هو عندهم المبدأ الأول في خلق العالم؛ إذ هم يرون أن الله كان ولا شيء معه، وأحب أن يرى ذاته في شيء غير ذاته، فخلق الخلق، وكان العالم منه بمثابة المرآة المجلُوّة التي يرى فيها ذاته. وإنهم ليفرّعون على ذلك تفريعات عدة نجدها منبَثّة في تضاعيف مذهبهم في وحدة الوجود.

ومن الأحاديث القدسية أيضًا ما ورد على لسان الله عز وجل، وهو قوله: «....ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يسعى بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي ينطق، وبي يعقل، وبي يبطش، وبي يمشي...»، فهذا حديث قدسي وجد فيه أصحاب الأذواق والمواجيد من الصوفية مجالاً خصبًا ومنبعًا فياضًا بمعاني الاتحاد الذي يقوم عندهم على فناء العبد في الرب، أو المحب في المحبوب، أو الخلق في الحق؛ بحيث يصبح الإنسان في حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبه وهو الله، فإذا بالذاتين تتحدان، وتصبحان ذاتًا واحدة هي التي يصدر عنها كل ما يحسُّه الإنسان بجوارحه، وكل ما يشعر به في جوانحه .

ومن الأحاديث غير القدسية التي وردت على لسان النبي ﷺ وعدّها الصوفية أساسًا لكثير من رياضاتهم وأذواقهم، قوله ﷺ: «من عَرَفَ نفسه فقد عَرَفَ ربه»، فهم يدعمون بهذا الحديث مذهبهم في أن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم، فقد تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود.

ومنها قوله ﷺ: «أَعْدَى أعدائك نفسك التي بين جنبيك»، فهذا الحديث يعد عندهم قوامًا لما ينبغي أن يأخذ به الإنسان نفسه من مجاهدة وكبح جماح، على وجه تتخلى معه عن صفاتها المذمومة، وتتحلى بالصفات المحمودة.

ومن الأحاديث النبوية التي يزعم الصوفية أنها تصفهم، وتُصَوِّر أحوالهم، وتشير إلى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء وعامة الناس، وإلى مكانتهم عند الله، قوله ﷺ: «إن من عباد الله لأناسًا ما هم بأنبياء ولا شهداء، يَغْبِطُهم[1] الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل». قال رجل: فمن هم، وما أعمالهم؟ لعلنا نحبهم. قال رسول الله ﷺ: «قوم يتحابُّون بروح الله ﷻ من غير أرحام بينهم، ولا أموال يتعاطونها بينهم، والله إن وجوههم لنور، وإنهم لعلى منابر من نور، لا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس». قالوا: ثم قرأ: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[يونس/ ٦٢].

فهذه النصوص مضافة إلى سيرة محمد التي سارها قبل الإسلام وبعده، تبيِّن لنا في وضوح وجلاء أن الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية قد وَجَدَت في حياة النبي ﷺ وفي كتاب الله وسنة رسوله، مصدرها الأول الذي استمد منه الزهاد زهدهم، واستقى منه الصوفية أذواقهم، ووجد فيه أولئك وهؤلاء ما يؤيدون به مذاهبهم.

نظرية المصدر الهندي

على أن هناك فريقًا من العلماء يذهب إلى أن مصدر الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام هنديّ، ويعتمد هؤلاء في تأييد وجهة نظرهم على ما يلاحظ من أوجه

(١) يَغْبِطُهم: غَبَطَ فلانًا أي تمنّى له مثل ما له من النعمة من غير أن يريد زوالها عنه.

الشبه بين بعض مظاهر التصوف النظرية والعملية في الإسلام، وبين ما ورد في بعض الكتب الدينية الهندية من عقائد وأدعية وأناشيد، وما يصطنعه فقراء الهنود وزهادهم من طرق في الرياضة والعبادة، والتفكر والذِّكْر والمعرفة .

ويعد أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٥١-٤٤٤هـ/٩٦٣-١٠٤٨م) خير من كتب عن الهند، وأدق من وصف أحوالهم، وعَرَضَ لعقائدهم وعلومهم ومذاهبهم الدينية والفلسفية، لاسيما أنه كان عالمًا باللغة السنسكريتية، وعاش في الهند زمنًا طويلاً، ووضع في ذلك كتبًا أهمها: «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مَرْذُولة». ولم يقف البيروني في هذا الكتاب عند حد العرض والوصف ونقل النصوص ؛ بل تجاوز هذا كله إلى الموازنة والإبانة عن أوجه الشبه بين ما يعرضه من عقائد الهنود وحكمتهم وبين أنظار اليونان ومذاهبهم الفلسفية من ناحية، وبينها وبين أذواق الصوفية المسلمين وأقوالهم وطُرُقهم في الرياضة من ناحية أخرى. والذي يعنينا هنا هو أن نتبين مع البيروني إلى أي حد يقع التشابه بين المذاهب الهندية في الرياضة والمجاهدة والعبادة والمعرفة ونظيراتها عند صوفية المسلمين، وهو ذلك التشابه الذي اتخذ منه كثير من المستشرقين أساسًا أقاموا عليه نظريتهم القائلة بأن مصدر التصوف الإسلامي هندي .

فمن الأشياء التي أبان البيرونيّ عن وجه الشبه فيها بين حكماء الهند واليونان من ناحية، وبين صوفية المسلمين من ناحية أخرى، القول بأن المُنْصَرِف

بِكُلِّيَّتِه إلى العِلَّة الأولى متشبهًا بها على غاية إمكانه، يَتَّحِد بها عند تَرْك الوسائط، وخَلْع العلائق والعوائق[1].

ومنها القول بالتناسخ الذي يدور حول تردد النفوس الباقية في الأجسام البالية، وانتقالها من بدن إلى بدن، وما يترتب على ذلك من قول بالحلول[2]: فبعد أن أبان البيرونيّ أن التناسخ هو من أخص خصائص الفلسفة الدينية للهنود، وأنه في رأيه علم النِّحْلَةِ الهندية، حتى إن من لم ينتحله لم يك منها، ولم يعد من جملتها[3]، نراه يقول: «.. وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال: إن الدنيا نفس نائمة، والآخرة نفسٌ يقظانة. وهم يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسي. ومنهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد، ويعبر عن ذلك بالظهور الكليّ. وإذا أجازوا ذلك فيه لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر»[4].

ومنها كيفية الخلاص من الدنيا، وصفة الطريق المؤدي إلى هذا الخلاص، وما يحصل عندئذ من المعرفة، وفي ذلك يقول البيروني: «إن النفس مرتبطة في العالم، وإن لرباطها سببًا، وسبب الوثاق هو الجهل، وخلاص النفس هو إذن بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كليّ مغنٍ عن الاستقراء، نافٍ للشكوك.

(١) تحقيق ما للهند من مقولة: ص١٦.
(٢) الحلول: يعني أن الله تعالى حَلّ في جميع أجزاء الكون في البحار والجبال والصخور والأشجار والإنسان والحيوان. مع بقاء عنصر كل من الطرفين - اللذين حل أحدهما في الآخر - على حالته الأولى.
(٣) نفس المرجع: ص٢٢ - ٢٩.
(٤) تحقيق ما للهند من مقولة: ص٢٩.

واستشهد في هذا المقام بقول صاحب كتاب «باتنجل»، وهو: «إفراد الفكرة في وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به. ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب»[١]، حتى يقول: «ومن بلغ هذه الغاية، غلبت قوته النفسية على قوته البدنية فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء، بحصولها يقع الاستغناء..» وعدّ هذه الأشياء الثمانية[٢]. وقد عقب البيروني هنا بقوله: «وإلى مثل هذا أشارت الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة، فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان: قديمة لا يجري عليها تغير واختلاف، بها يعلم الغيب، ويفعل المعجز، وأخرى بشرية للتغير والتكوين»[٣].

ومنها اتحاد النفس بمعقولها، وما يؤدي إلى هذا الاتحاد في طريق «باتنجل» والصوفية. وأخص خصائص طريق «باتنجل» هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى أن إقامة الشعائر الدينية، وأداء فروض العبادة، هما سبيل الإنسان إلى السعادة، بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله، والتأمل المتصل في الله: فإن الذكر والتأمل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروّض نفسه عليهما إلى اتحاده بالله وبالكون، اللذين ليسا إلا حقيقة واحدة: مذهب تصوفي روحي خالص، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شيء، والزهد في كل شيء، والرياضة الرُّوحِيَّة التي يفنى فيها الإنسان عن كل شيء حتى عن نفسه، فإذا هو يستشعر في هذا كله

(١) تحقيق ما للهند: ص٣٤.
(٢) نفس المرجع والصفحة.
(٣) نفس المرجع والصفحة.

سعادة لا تجاوزها سعادة، وطمأنينة لا تعدلها طمأنينة[1]. وقد كشف البيروني عن أوجه الشبه بين طريق «باتنجل» هذا وطريق الصوفية، فقال: «وإلى طريق باتنجل ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق، فقالوا: مادمت تشير فلست بموحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة. ويوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد، كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا أتحقق من هو أنا بالأنية، ولا أنا بالأينية، إن عدت فبالعودة فرقت، وإن أهملت فبالإهمال خففت، وبالاتحاد ألفت وكقول أبي بكر الشبليّ: اخلع الكل تصل إلينا بالكلية، فتكون ولا تكون، أخبارك عنا، وفعلك فعلنا، وكجواب أبي يزيد البسطامي وقد سُئِل: بِمَ نِلْتَ ما نِلْتَ؟.. إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو»[2].

وعلى هذا النحو نرى البيروني يفيض في وصف فلسفة الهند الدينية، ومذاهبهم في الله، والموجودات الحسية والعقلية، وتعلق النفس بالمادة، وتناسخ الأرواح، وطريق المعرفة والسعادة، وكيفية الخلاص من الدنيا، وهو في كثير من هذه المواضع يقارن بين عقائد الهند والإسلام والنصرانية، ومذاهب الفلسفة اليونانية، والأفلاطونية الجديدة والصوفية. ولعل أهم العقائد الهندية التي لعبت دورًا هامًّا في التصوف الإسلامي هي عقيدة تناسخ الأرواح، وما تُسْلِمُ إليه من

(١) محاضرات في الفلسفة العامة والفلسفة الشرقية ألقاها الدكتور محمد مصطفى حلمي بكلية أصول الدين: الطبعة الثانية سنة ١٩٣٧م، ص١٤٩.

(٢) تحقيق ما للهند: ص٤٣.

مذهب في الحلول ووحدة الوجود، وفي اتحاد العقل والعاقل والمعقول؛ بحيث يصير هذا كله شيئًا واحدًا.

وقد سار على نهج البيروني طائفة من العلماء المستشرقين أمثال هورتن Horten، وبلوشيه Blochet، وماسينيون Massignon، وجولدزيهر Goldziher، وبراون Browne، وأوليري O'Leary، وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم، وتفصيل آرائهم في تأثر التصوف الإسلامي بالمذاهب الهندية المختلفة. ويكفي أن نشير هنا إلى ما يراه الأستاذ ماسينيون من أن بحث الأطوار التي أدت إلى إدخال الذِّكْر في طرق الصوفية المتأخرين قد دَلَّ على تسرُّب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامي، وإلى ما يراه الأستاذ براون من بعض أوجه الشبه الظاهرة بين المذاهب الصوفية في صورها الأولى وبعض المذاهب الهندية، لاسيما الفيدانتا سارا[١]، ولو أنه ينظر إلى هذا التشابه على أنه مبالغ فيه؛ إذ هو عنده سطحي أكثر من أن يكون جوهريًّا[٢] وإلى ما يزعمه جولدزيهر من أن قصة حياة إبراهيم بن أدهم

(١) الفيدانتا سارا مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من «الفيدا»، وهو كتاب آري مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية. ومعنى «الفيدا» هو معرفة المجهول عن طريق الدين، في حين أن معنى «الفيدانتا» هو تكميل الفيدا. ويشتمل كتاب «الفيدا» على أوراد تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية. ويرجع تاريخ مدرسة «الفيدانتا» إلى القرن الخامس بعد الميلاد .. ويعد مذهبها أكثر المذاهب تصويرًا للديانة البرهمية. ولقد كانت عناية هذه المدرسة في أول عهدها موجهة بصفة خاصة إلى شرح «الفيدا»، إلا أن مذهبها ما لبث أن استحال إلى فلسفة نظرية فيها عمق وطرافة. وأخص ما كان يمتاز به ذلك المذهب هو القول بوحدة الوجود، وإنكار الوجود على كل الكائنات الجزئية في ذاتها، والاعتراف لها به على قدر ما فيها من عنصر إلهي مستمد من إلههم «براهما»؛ فليس طريق النجاة والسعادة في الزهد والتعبد فحسب، وإنما هو أيضًا في أن يعرف أن براهما في كل شيء، وأن كل شيء هو «براهما».

(٢) Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, (London–Cambridge, 1902–1924), vol. I, p. 419

الذي يقال إنه كان من الأمراء ولكنه تخلى عن الإمارة وآثر حياة الزهاد، هي بعينها قصة بوذا، وأن استعمال المسابح مستمد من البوذية، وإلى ما يذهب إليه الأستاذ أوليري من أنه لاينبغي إغفال ما يحتمل أن يكون للبوذية من تأثير على التصوف الإسلامي؛ إذ شاعت التعاليم البوذية في بلاد الفرس وما وراء النهر في العصر الجاهلي، ووجد بعض المعابد البوذية في بلخ إحدى مدن خراسان. ومع ذلك فإن الأستاذ أوليري يرى أن البحث الدقيق لاينتهي إلى أن الأثر البوذي كان ذا خطر عظيم في التصوف الإسلامي، لاسيما أن التشابه الذي يوجد بين النيرفانا البوذية والفناء الصوفي إنما هو تشابه سطحي؛ فالمذهب البوذي في النيرفانا هو المذهب الذي يصور النفس الإنسانية وقد فقدت فرديتها في طمأنينتها المطلقة التي لا تشوبها شائبة من حس أو شهوة، والمذهب الصوفي في الفناء، وإن كان يدعو كذلك إلى فقدان الفردية، إلا أنه ينظر إلى البقاء الدائم على أنه يوجد في المشاهدة الذوقية للجمال الإلهي. وهنا ينتهي الأستاذ أوليري إلى أن هناك مقابلاً هنديًا للفناء الصوفي، غير أن هذا المقابل ليس في البوذية، وإنما هو في وحدة الوجود التي جاءت في الفيدا[١].

ولقد كان اشتراك التصوف الإسلامي مع الديانة البرهمية في عقيدة وحدة الوجود من أهم الدوافع التي حملت بعض الباحثين على اعتقاد أن مصدر التصوف التيوزوفي[٢] لا يمكن أن يكون إسلاميًا، وذلك لما يلاحظ من

(١) O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and its Place in History*, (London 1922), p. 190–191

(٢) التصوف التيوزوفي هو التصوف الإشراقي الذي يدور المذهب الرئيسي فيه على اتحاد العبد بالرب.

تعارض بين وحدة الوجود - وهي الفكرة الكبرى في هذا التصوف - وبين عقيدة الإسلام الرئيسية في التوحيد. على أننا إذا أنعمنا النظر في هذا التعارض ألفيناه ظاهريًّا أكثر من أن يكون جوهريًّا، وتبينًّا أن ما ينتهي إليه الصوفية من إثبات لوحدة الوجود، ليس في الحقيقة إلا ضربًا جديدًا من تذوق العقيدة الإسلامية في التوحيد، وإلا لونًا مستحدثًا من ألوان التعبير عنها، تأثر فيه الصوفية المتأخرون بما عرفوه وأساغوه من حكمة الهند ودينهم، وفلسفة اليونان وأنظارهم، وبغير هذا من ثقافات الأمم القديمة ذوات الحضارات الراقية التي اتصل بها المسلمون ألوانًا مختلفة من الاتصال في عهود تاريخهم المتعاقبة، وفي العهد العباسي بنوع خاص.

هذا هو مجمل الملحوظات والآراء التي يقدمها من ذكرنا من العلماء، وهي ملحوظات وآراء بعضها صحيح من الناحية الموضوعية، وبعضها الآخر ما يزال في حاجة إلى مزيد من التحقيق. ولكن ليس من بينها على أي حال ما يقوم دليلاً قاطعًا على أن نشأة التصوف الإسلامي، فضلاً عن نشأة الزهد ترجع إحداهما أو كلتاهما إلى مصدر هندي. ولعل كل ما هنالك من طرافة في هذه الملحوظات والآراء أنها تقارب بين بعض التعاليم النظرية والعلمية في التصوف الإسلامي، وما يمكن أن يعد نظيرًا لها أو شبيهًا بها في بعض المذاهب البراهمية والبوذية، التي انطوت عليها الكتب والتعاليم المعروفة عن هاتين الديانتين الهنديتين. وليس من شأن هذا التقارب الذي يقرره بعض هذه الآراء أن ينفي ما سبق أن أثبتناه آنفًا، وهو أن نشأة الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام كانت إسلامية، وأن مصدر الزهد الذي

جنح إليه الزهاد الأولون هو حياة النبي ﷺ كما أن منبع المصطلحات الصوفية والمذاهب التي أقيمت على أساس من الذوق والوجد هو الكتاب والسنة. وإلا فنحن لكي نثبت أن مصدر الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية هندي، برهمي أو بوذي، مضطرون إلى أن نثبت أولاً أن بعض التعاليم البراهمية أو البوذية في الزهد والفقر والتفكر كانت شائعة في تلك البيئة العربية التي نشأ فيها محمد، سواء قبل الإسلام أو بعده. تلك لعمري مسألة مازال يُعْوِزُها الدليل المادي الذي لا شبهة فيه ولا غبار عليه. وأكبر الظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيروني كتابه القيم (تحقيق ما للهند من مقولة)، وهو ذلك الكتاب الذي يعد بحق أهم المراجع وأدقها وأوفاها في ذلك الباب. ونحن نعلم أن البيروني انتهى من وضع كتابه هذا في الربع الأول من القرن الخامس للهجرة، أي في وقت متأخر عن الوقت الذي كان قد بدأ يتحنث فيه النبي، ويتقشف أصحابه، ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد، بل وعن الوقت الذي بدأ الزهد يستحيل فيه إلى علم نظري وعملي، له أذواقه ومجاهداته، وحقائقه ومشاهداته، يعرف تارة باسم علم التصوف، وتارة أخرى باسم علم الباطن، وأطوارًا مختلفة بأسماء أخرى تدل على مبلغ ما عرض لموضوعه من اتساع النطاق، ولمذاهبه من امتداد الآفاق.

وهَبْ أننا سلَّمْنا جدلاً برأي من قال بالتشابه بين وحدة الوجود البراهمية والاتحاد الصوفي، أو برأي من قال بهذا التشابه بين النيرفانا البوذية والفناء

الصوفي، فإننا لا نستطيع من ذلك أن نقرر لمجرد هذا التشابه أن الاتحاد أو وحدة الوجود أو الحلول عند الصوفية مستمد من العقائد المقابلة في الديانة البراهمية، ولا بأن الفناء أو الغيبة عن الحس والانسلاخ من النفس عند الصوفية مردود إلى النيرفانا البوذية، بل إنه ستظل هناك فروق جوهرية بين هذه وتلك؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن انتهاء مذهبين إلى نتيجة واحدة، أو إلى نتيجتين متشابهتين، لايعني دائمًا أن أحد هذين المذهبين متأثر بالآخر أو مستمَدّ منه، وإنما هو قد يعني أيضًا أن نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة، الأمر الذي لابد معه من أن تنتهي هذه النفوس إلى نتيجة واحدة، أو إلى نتائج متشابهة.

وجملة القول: أن الأثر الهندي في التصوف الإسلامي، أو في أي مظهر من مظاهر الحياة الرُّوحِيَّة أو العقلية الإسلامية، كان ما يزال ضعيفًا حتى إشراف[1] القرن العاشر للميلاد على النهاية (أواخر القرن الرابع للهجرة)، لاسيما إذا قيس بالأثر الأفلاطوني الجديد، أو بآثار النصارى من النَّسَاطِرة و اليَعَاقِبَة في تاريخ الحضارة الإسلامية. وهذا ينتهي بنا إلى أنه إذا كان ثمة تشابه بين التصوف الإسلامي في أية صورة من صوره الأولى وبين بعض التعاليم البراهمية والبوذية، فليس معنى هذا أن الصوفية أخذوا عن هذه أو تلك، وتأثروا بها فيما عكفوا عليه من زهد وعبادة ورياضة ومجاهدة، وما عمدوا إليه من تأسيس علم ذوقي روحي

(١) إشراف: قُرْب.

موضوعه الحقيقة العلمية، وغايته المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية، وإنما معناه أن تلك العناصر الهندية من نظرية وعملية قد شاعت بين الصوفية بعد أن كان قد تحنَّث نبيُّهم، وزهد أصحابه وتقشفوا، بل وبعد أن كان قد ظهر زهادهم وعبادهم، واستحال هذا كله إلى علم لسلوك طريق الله، يعرف باسم علم التصوف، فوجد فريق من الصوفية بعد أن كان قد تحنث نبيهم، وزهد أصحابه وتقشفوا، ظن فريق من الباحثين أن بعض المذاهب والأذواق الصوفية مستمد من مصدر هندي، والواقع أن هذه المذاهب والأذواق قد نسجت لأول مرة من خيوط إسلامية بحتة، غير أن بعضها اصطبغ بصبغة هندية، في حين أن بعضها الآخر اصطبغ بصبغة فارسية، أو نصرانية، أو يونانية، على الوجه الذي سنبيُّنه من خلال ما سنذكره عن بقية المصادر الأخرى للحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية.

نظرية المصدر الفارسي

والذين يذهبون إلى أن للتصوف الإسلامي مصدرًا فارسيًا، يستدلُّون على ذلك بما يحدثنا به التاريخ من وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب في مختلف العصور، كما يستدلُّون بأن فريقًا كبيرًا من شيوخ الصوفية الأفذاذ الذين ظهروا في العهود الأولى للتصوف كانوا من الفرس. غير أن اتصال العرب بالفرس، وإن كان صحيحًا من الناحية التاريخية، فإننا لانستطيع مع ذلك أن نتبيَّن في وضوح وجلاء أن العقائد الدينية الفارسية، والأنظار الفلسفية،

قد انتقلت عن طريق هذا الاتصال في صورة واضحة إلى العرب، وتغلغلت في نفوسهم وعقولهم تغلغلاً قويًّا يمكن أن يقال معه: إن التصوف بصفة خاصة كان أثرًا من آثاره، وثمرة من ثمراته، وها هو ذا الأستاذ براون - وهو من أكبر الباحثين في تاريخ الفرس وحياتهم العقلية والشعورية والأدبية والاجتماعية - يقول في هذا الصدد: «إن جَهْلَنا بما كان شائعًا من الأفكار في العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراسة هذه المسألة دراسة معتمدة على المنهج التاريخي المقارن أمرًا عسيرًا جدًّا»[١]. وهذا يعني - بعبارة أخرى - أن الأثر الفارسي في الحياة العربية إبان العصر الجاهلي لم يكشف عنه بعد كشفًا واضحًا صريحًا، يكفي لإثبات أن الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية قد استمدت من مصدر فارسي، بخلاف ما كان عليه ذلك الأثر الفارسي في الإسلام، وفي العصر العباسي بنوع خاص: فقد كان ذلك العصر حافلاً بكثير من حملة العلم وأصحاب النحو، وأهل الحديث والتفسير، والمتكلمين، وغيرهم من الصفوة الممتازة، الذين كان سوادهم الأعظم فرسًا عاشوا في ظل الإسلام. يضاف إلى هذا أن الصلات الاجتماعية والسياسية بين الفرس والمسلمين وقتئذٍ كانت من القوة والوَثَاقة؛ بحيث لا يمكن إنكار ما أنتجت هذه الصلات من آثار قيمة في الحياة العربية الإسلامية على اختلاف نواحيها.

(١) Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, (London–Cambridge, 1902–1924), vol. I, p. 419

أما أن التصوف الإسلامي مستمد من مصدر فارسي لأن فريقًا كبيرًا من شيوخ الصوفية كان من الفرس، فذلك ما لا نستطيع أن نقر عليه القائلين به: صحيح أنه كان من صوفية الفرس، من ترك أثرًا لا يمحى في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية بصفة عامة. وفي تطور التصوف واستحالته إلى علم بصفة خاصة. ومن هؤلاء معروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١هـ)، وأبو يزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١هـ). ولكن ليس أقل من هذا صحة أن ازدهار الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، واصطباغ التصوف فيها بالصبغة العلمية، لم يكن أثرًا من آثار صوفية الفرس وحدهم، وإنما هو كذلك ثمرة يانعة من ثمرات هذه الجهود الرائعة التي بذلها كثير من صوفية العراق ومصر والشام؛ فقد كان أبو سليمان الداراني (المتوفى سنة ٢١٥هـ) صوفيًّا عربيًّا عراقيًّا من واسط بين الكوفة والبصرة، وكان ذو النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥هـ) صوفيًّا مصريًّا، يقال إنه ولد من أبوين نوبيين أو قبطيين. ولهذين الصوفيين، وكثير غيرهما من الصوفية غير الفرس - الذين يضيق المقام عن ذكرهم - نفحات صادقة، وصفحات مشرفة، في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية؛ ولعل هذه الصفحات وتلك النفحات ليست أقل خطرًا في ترقية التصوف الإسلامي مما كان لنظيراتها عند صوفية الفرس، بل ولعل من صوفية العرب أنفسهم من كان له أثر كبير في صوفية الفرس، ويكفي أن نذكر في هذا المقام محيي الدين بن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨هـ)، وشرف الدين عمر بن الفارض (المتوفى سنة ٦٣٢هـ)، وقد كان كلاهما عربيًّا أصيلاً، أو منحدرًا من أصل عربي على الأقل، كما كان لكل منهما فضلٌ كبيرٌ في إقامة

التصوف التيوزوفي على دعائم قوية، فيها طَرَافة روحية وجِدَّة فلسفية، ناهيك بما كان لأولهما من أثر قوي في تصوف كثير من صوفية الفرس أمثال العراقي (المتوفى سنة ٦٩٧ أو سنة ٦٩٨هـ)، وعبد الرحمن الجامي الكرماني (المتوفى سنة ٨٩٨هـ)، وناهيك أيضًا بما تلقاه مؤلفات هذا الشيخ الأكبر بصفة عامة وكتابه (فصوص الحكم) بصفة خاصة، من عناية متصوفة الفرس بدراستها وشرحها في الأيام الأخيرة[١].

وهذا ينتهي بنا إلى أن مصدر التصوف الإسلامي الأول ليس فارسيًّا، وأنه إن صح أن لصوفية الفرس أثرًا في الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، فإنما كان ذلك بعد الإسلام، وبعد أن كان تحنث النبي، وتعبد الصحابة والتابعين، وزهد الزهاد، قد تجمع كله، واستحال إلى علم لقواعد سلوك، وبواطن القلوب، وأسرار النفوس. هنالك أخذ صوفية الفرس بنصيبهم في تلك الحركة الرُّوحِيَّة النظرية والعملية، كما أخذ صوفية العرب بحظهم منها، وهنالك اختلط العرب والفرس، وامتزجت عقائدهم، وتشابهت مذاهبهم، وتضافرت جهودهم، فكان من ذلك كله هذا الازدهار الذي ظفر به علم التصوف.

على أن ثمة شبهًا ظاهرًا بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية: فالزهد في التصوف الإسلامي

---

(١) Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, (London–Cambridge, 1902–1924), vol. I, p. 419–420

يشبه الزهد والرهبنة في الديانة المَانَوِيَّة[١]، كما يشبه الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الديانة المُزْدُكِيَّة[٢]. وعقائد الشيعة وغلاتهم في حق الملك الإلهي، وفي حلول الله في الإمام، تكاد تكون صورًا جديدة لعقائد فارسية قديمة. ولقد شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم، ووجدت من الشيعة من اعتنقها وتعصب لها، ومن الصوفية من تلقاها بالقبول، وتأثر بها عن قصد أو عن غير قصد. ومذهب الصوفية في الحقيقة المحمدية، وأنها أول مخلوق خلقه الله، ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى علوية وسفلية، تشبه إلى حد بعيد ما ورد في الكتاب الزِّرَادشتي المعروف باسم (زند أفستا)، وهو أن هرمز إله الخير في ديانة زرادشت لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقًا مباشرًا، بل خلقه بواسطة الكلمة الإلهية[٣].

ومع هذا كله، فإن أيًّا من ألوان هذا التشابه لا يدل دلالة قوية على أن المصدر الأول للتصوف الإسلامي كان فارسيًّا.

ولعله إن دل على شيء فإنما يدل على أن الصلات الثقافية والدينية التي نشأت بين الفرس والعرب، وقد انضَوَوا[٤] جميعًا تحت لواء الإسلام، قد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد، واحتكّت التعاليم والمذاهب، وتفاهمت العقول والنفوس، وشارك العرب من ناحية، والفرس من ناحية أخرى في دعم

(١) نسبة إلى ماني مؤسسها الذي ولد سنة ٢١٥ أو سنة ٢١٦م، كما يقول البيروني في الآثار الباقية.
(٢) نسبة إلى مؤسسها مزدك الذي ولد سنة ٤٨٧م.
(٣) ابن الفارض والحب الإلهي للدكتور محمد مصطفى حلمي: ص٢٨٨.
(٤) انضَوَوا: مالوا وانضموا.

هذه الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية في مختلف صورها التي وجدت بذورها الأولى في أرض الجزيرة العربية؛ حيث كان تحنث النبي وزهد أصحابه، وتعبد العباد وتصوف الصوفية الذين كان كلهم من العرب، ووقع أن شاركوا المانوية والمزدكية في زهدهم، وتأثروا بالزرادشتية في بعض عقائدهم.

نظرية المصدر النصراني

وكما ذهب فريق من الباحثين إلى أن في الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية طائفة من العناصر التي ترجع إلى أصول فارسية وهندية، فقد ذهب فريق آخر من هؤلاء الباحثين إلى أن ثمة عناصر روحية أخرى يمكن أن تردَّ إلى أصول نصرانية.

ويؤيد هذا الفريق مذهبه بما كان يوجد من صلات بين العرب والنصارى، سواء في الجاهلية أم في الإسلام، وبما يلاحظ من أوجه الشبه الكثيرة بين حياة الزهاد والصوفية، وتعاليمهم، وفنونهم في الرياضة والخلوة والتعبد وبين ما يقابل هذا كله في حياة المسيح وأقواله، وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم في العبادة واللباس. ومن هؤلاء الباحثين فون كريمر von Kremer، وجولدزيهر Goldziher، ونلدكه ونيكلسون Noldeke Nicholson، وفنسنك Wensinck، وآسين بالاسيوس Asin Palacios، وأندريه Andræ وأوليري O'Leary.

ويكفي أن نشير هنا إلى ما يذهب إليه بعض هؤلاء العلماء في هذا الصدد: ففون كريمر ينظر إلى التصوف الإسلامي، وإلى بعض الأقوال المأثورة عن الصوفية، على أنهما ثمرات نَمَتْ ونضجت في بلاد العرب تحت تأثير جاهلي؛ حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى، وكان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهبانًا. وجولدزيهر يستند إلى ما تقرره النصرانية من إيثار الفقر والفقراء على الغنى والأغنياء، فيزعم أن ما ورد في الحديث النبوي من هذا المعنى مستمد من النصرانية، وهذا يسلم بطبيعة الحال إلى أن الفقر وهو من أخص خصائص الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية إنما يرد إلى مصدر نصراني. ونلدكه يرى أن لِبَاس الصوف نصراني، وكذلك ما يصطنعه الصوفية من صمت وذكر فإنه عند نيكلسون مأخوذ عن النصرانية.

هذا فيما يتعلق بالحياة الرُّوحِيَّة من حيث هي زهد وطريقة في العبادة والرياضة واللباس، أما فيما يتعلق بها من حيث هي مذاهب تصور منازع أصحابها الفلسفية واتجاهاتهم الرُّوحِيَّة والعلمية معًا، فإن هناك طائفة من القصص والأقوال التي تروى عن المسيح مما ورد في كتب الصوفية أنفسهم، ويمكن أن يؤخذ على أنه مصدر لبعض المذاهب الصوفية الإسلامية ؛ فمن هذا القبيل ما يروى عن المسيح أنه مر على طائفة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشِّنَان البالية[1]، فقال: ما أنتم؟ فقالوا: نحن عباد، قال: لأي شيء تعبدتم؟

(١) الشِّنَان البالية: القِرب القديمة التي يبس جلدها.

قالوا: خوَّفنا الله من النار فخفنا منها. فقال: حق على الله أن يؤَمِّنكم ما خفتم، ثم جاوزهم ومر بآخرين أشد عبادة منهم فقال: لأي شيء تعبَّدتم؟ قالوا: شوَّقنا الله إلى الجنان وما أعد فيها لأوليائه، فنحن نرجو ذلك، فقال: حق على الله أن يعطيكم ما رجوتم. ثم جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون، فقال: ما أنتم؟ قالوا: نحن المحبون لله لم نعبده خوفًا من ناره، ولا شوقًا إلى جنته، ولكن حبًّا له، وتعظيمًا لجلاله. فقال: أنتم أولياء الله حقًّا، معكم أمرت أن أقيم، فأقام بين أَظْهُرِهم(١). قال أبو طالب المكي: وفي لفظ آخر أنه قال للأولين: مخلوقًا خفتم ومخلوقًا أحببتم، وقال لهؤلاء: أنتم المقربون(٢): فهذه القصة يمكن أن ينظر إليها بعض الباحثين على أنها مصدر للنظرية الصوفية الكبرى في الحب الإلهي الذي سيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية، وصدر فيه فريق منهم عن خوف من النار، وفريق آخر عن طمع في الجنة وشوق إليها، وطائفة عن إقبال على الله لذاته وشوق إلى مطالعة جماله، بصرف النظر عما أعد للكافرين من عذاب النار، وللمقربين من ثواب الجنة.

على أننا وإن كنا لا ننكر ما يوجد من أوجه الشبه بين حياة الزهاد ولباسهم وبعض تعاليم الصوفية وطرقهم في العبادة ومذاهبهم في الحب الإلهي، وبين حياة الرُّهْبان ولباسهم، وبعض ما أثر عن المسيح وحوارييه من أقوال في المحبة وغير المحبة من شئون الحياة الرُّوحِيَّة، فإننا لانستطيع مع ذلك أن نتخذ من أوجه الشبه

(١) فأقام بين أَظْهُرِهم: أقام بينهم.
(٢) قوت القلوب: ج٣، ص٨٢.

هذه دليلاً على أن مصدر الحياة الرُّوحِيَّة في جملتها وتفاصيلها نصراني، صحيح أن كثيرًا من العرب الجاهليين كانوا نصارى، كما كان كثيرٌ من هؤلاء النصارى قسيسين ورهبانًا، وصحيح أيضًا أنه كان ممن مال إلى الرهبنة من العرب من يبني الأديرة[1]: فقد روي عن حنظلة الطائي أنه فارق قومه وتنسَّك، وبنى ديرًا بالقرب من شاطئ الفرات؛ حيث ترهب فيه حتى مات. وكذلك قيل عن قس بن ساعدة إنه كان يتقفَّر[2] القِفَار[3]، ولاتكنّه دار، يتحسَّى بعض الطعام، ويأنس بالوحوش والهوام. وصحيح أيضًا أنه يروى عن أمية بن أبي الصلت أنه لبس المسوح تعبدًا، وأن لكل من قس وأمية نثرًا وشعرًا طُبعا بطابع ديني، واصطبغا بصبغة الزهد في الدنيا والنظر في الكون. وصحيح بعد هذا كله وفوق هذا كله أن القسس والرهبان كانوا ينبثّون هنا وهناك في أسواق العرب، يعظون ويبشرون ويتحدثون عن البعث والحساب، والجنة والنار، كما يدل على ذلك كثير من آيات القرآن التي تتحدث عنهم، وتحكي أقوالهم، وتفنّد مذاهبهم، وتصور إلى أي حد كانت تعاليمهم منتشرة بين العرب: فهذا كله صحيح لا شبهة فيه ولا غبار عليه؛ ولكن الذي ليس بصحيح هو أن نجعل منه أساسًا يبنى عليه القول بأن زهد الزهاد، وتصوف الصوفية من المسلمين، ومذاهب أولئك وهؤلاء في الرياضة والمجاهدة والذوق والوجد والمشاهدة، إنما هي أشياء اقتبسها المسلمون عن النصارى، وعن الرهبان بنوع خاص. ولست أدري لم يقصر الباحثون أنظارهم على حياة المسيح

(١) أديرة: جمع «دير» وهو دار الرهبان والراهبات.
(٢) يتقفَّر: يتبع الأثر.
(٣) القِفَار: جمع «قفر» وهو الخَلاَء من الأرض.

وأقواله، والرهبان وأحوالهم حين يحاولون أن يلتمسوا للحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية مصدرًا في النصرانية؛ وما الذي يمنع من أن نساير طبيعة الحياة العربية في الجاهلية، وقد كانت وقتئذ حياة خشنة لا حَظَّ لها من ترف، ولا أثر فيها لنعومة؛ بحيث يمكن أن يقال: إن حياة الزهاد والصوفية في الإسلام، إنما هي استمرار لهذه الحياة الخشنة البعيدة عن الزخرف والنعيم، والتي كان يحياها العرب الجاهليون بصفة عامة، والتي كانت تصطبغ عند بعضهم بصبغة الخَلْوَة والانقطاع عن الناس إلى التفكر والتقرب من الآلهة، يلتمسون عندهم الخير والحكمة، بل وما الذي يمنع أيضًا من أن يكون مرجع الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية هو هذه الحياة التي كان يحياها قوم في الجاهلية يعرفون ببني صوفة(١)، انفردوا لخدمة الله عند بيته الحرام؟ وقد يعترض معترض فيقول: إنك بهذا تنسب الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية إلى قوم في الجاهلية، بدلاً مما يردها إليه غيرك من الباحثين من أصول في حياة المسيح والرهبان والقسيسين، وكلا الرأيين مخالف لما تتمسك به من أنها ترجع إلى أصول إسلامية. على أنه ليس على الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية ضَيْر من أن تكون بذورها الأولى قد وجدت في أرض الجزيرة العربية إبّان العصر الجاهلي، ثم نَمَتْ وترعرعت في ظل الإسلام، مثلها في هذا كمثل غيرها من ألوان الحياة الدينية

(١) بنو صوفة نسبة إلى رجل في الجاهلية يسمى صوفة بن مر بن أد بن طابخة، سُمِّي بهذا الاسم لأن أمه ما كان يعيش لها ولد، فنذرت لئن عاش لتعلقن في رأسه صوفة، ولتجعلنه ببطن الكعبة يخدمها. وكانت إجازة الحج من عرفة إلى منى، ومن منى إلى مكة لصوفة هذا. وظلت الإجازة في عقبه حتى أخذتها عدوان، وظلت في عدوان حتى أخذتها قريش. وقد ذهب بعضهم في أصل النسك إلى أن النساك ينسبون إلى بني صوفة؛ لأنهم أول من انفرد بخدمة الله تعالى عند بيته الحرام «مفردات غريب القرآن للأصفهاني مادة «صوف» ص٢٩٢ - ٢٩٣، فلعل الصوفية نسبوا إليهم تشبهًا بهم في النسك والتعبد. «أساس البلاغة للزمخشري».

والعقلية والأدبية. وكيف لا، وها هو ذا تحنث محمد الذي صورناه في موضعه من هذا القسم[١]، يحدثنا التاريخ بأنه «كان من عادة العرب الجاهليين؛ إذ كان مفكروهم ينقطعون للعبادة زمنًا في كل عام، يقضونه بعيدًا عن الناس في خَلْوَة، يتقربون إلى آلهتهم بالزهد والدعاء، ويتوجهون إليها بقلوبهم يلتمسون عندها الخير والحكمة»[٢]. فإذا كان محمد نفسه قد اصطنع هذا التحنث، ووجد فيه عونًا صادقًا على تصفية نفسه ورياضتها على التفكر والانقطاع إلى العبادة، فقد ترتب على ذلك أن يكون زهاد المسلمين وصوفيتهم أدنى إلى التشبه بنبيهم في تحنثه، منهم بالاقتداء برهبان النصارى في رهبانيتهم.

ومثل هذا يمكن أن يقال في الرد على من قال بأن لبس الصوف يرجع إلى أصل نصراني؛ فقد روي كثير من الأخبار التي تثبت أن لبس الصوف كان مما جرى عليه النبي في حياته، فمن ذلك ما حَدَّثَ به اليافعيُّ من أنه جاء أن رسول الله ﷺ كان يركب الحمار ويلبس الصوف. ويؤيد هذا الأثر وغيره من الآثار التي تثبت لبس النبي الصوف، وتصور حياته في الزهد والتواضع، ما ورد في رثاء عمر للنبي وهو قوله: «... بأبي أنت وأمي يارسول الله، لو لم تجالِس إلا كفؤا لك ما جالستنا، ولو لم تنكح إلا كفؤًا لك ما نكحت إلينا، ولو لم تواكل[٣] إلا كفؤًا لك ماواكلتنا: فلقد والله جالستنا ونكحت إلينا، وواكلتنا

(١) انظر ص١٣-١٩ من هذا الكتاب.
(٢) حياة محمد للدكتور محمد حسين هيكل باشا الطبعة الأولى سنة ١٣٥٤هـ ص٩٢.
(٣) تواكل: واكل فلانًا: أكل معه من «آكل» على البدل.

ولبست الصوف، وركبت الحمار، وأردفت خلفك، ووضعت طعامك على الأرض ولعقت أصابعك، تواضعًا منك»[1] فإن صح ما ورد على لسان النبي ﷺ أو ورد عنه من أنه كان يلبس الصوف، استطعنا عندئذ أن نستخلص أن الصوفية إنما لبسوا الصوف اقتداء بما كان عليه النبي في ملبسه، كما اقتدوا به في غير ذلك من مظاهر حياتهم الرُّوحِيَّة وبواطنها. وهذا ينتهي بنا إلى دَحْض[2] الزعم القائل بأن لبس الصوف عند صوفية المسلمين مردود إلى مصدر نصراني، لاسيما أن لبس الصوف كان من عادة العرب على العموم بحكم بيئتهم واحتراف معظمهم لمهنة الرعي.

حقًّا إن من الزهاد والصوفية من كان يحيا حياة الرهبان بل ويتأثر حياة المسيح نفسه؛ ومن هذا القبيل ما ورد في كتاب «الكامل» للمُبَرِّد من أن راهبين قدما من الشام إلى البصرة، فقال أحدهما للآخر: ألا نذهب لزيارة الحسن البصري فإن حياته كحياة المسيح. ومنه أيضًا ما ذكره الذهبي عن أبي نصر السراج الطوسي صاحب كتاب «اللمع في التصوف»، وهو قول هذا الأخير إنه خرج مع أبي عبد الله الروذباري ليلقيا راهبًا كان في وقتهما، فلما أقبلا عليه في ديره سألاه: ما الذي حبسك هنا؟ قال الراهب: أسرتني حلاوة قول الناس لي يا راهب. غير أن هذه الأمور وما إليها، وإن كانت تدل من ناحية على وجود صلة أو وجه شبه بين حياة الزهاد والصوفية وحياة المسيح والرهبان، إلا أنها

(١) إحياء علوم الدين: ج١، ص٣٢٠.
(٢) دَحْض: إبطال.

تدل كذلك - من ناحية أخرى - على أن اقتداء الزهاد والصوفية بالرهبان إنما كان في الإسلام دون الجاهلية. وأكبر الظن أن الزهاد والصوفية المسلمين الذين تأثروا حياة المسيح أو حياة الرهبان، وضمنوا أقوالهم عناصر نصرانية، إنما جاءوا في وقت متأخر عن الوقت الذي نشأت فيه الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية لأول مرة في تاريخ الإسلام، ولعلهم لم يبدءوا يفعلون ذلك إلا بعد أن كان النبي قد أثنى على الرهبان والقسيسين، بناء على ما ورد في حقهم من آيات القرآن الكريم التي تثبت المودة بين النصارى والمسلمين، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ. وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [المائدة/ ٨٢ - ٨٣].

وأما ما يزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد في الدنيا والذِّكْر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية، فذلك ما لا سبيل إلى موافقتهم عليه، لاسيما أن من آيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ ما يدل دلالة واضحة قوية على أن لهذه الأمور مصدرًا إسلاميًّا صريحًا، فقد زهد القرآن في الدنيا، وحث على التقلل منها، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف/ ٤٥]. وفي قوله تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ

وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ ﴾ [الحديد/ ٢٠]، وفي قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلۡغَرُورُ ﴾ [فاطر/ ٥]، وكما يدل على ذلك أيضًا قول النبي ﷺ «إن مما أخاف عليكم من بعدي ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها»[1] وقوله: «لو كان لي مثل أحد ذهبًا، لسرَّني ألا تمرَّ عليَّ ثلاث ليال وعندي منه شيء إلا شيء أرصده لدين»[2]، وقوله أيضًا: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[3]، وقوله أيضًا: «ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس»[4]، فكل هذه آيات وأحاديث واضحة المعاني، صريحة الدلالة على أن للزهد الذي أخذ الزهاد والصوفية به أنفسهم، أصلاً في كتاب الله وسنة رسوله. وكذلك الفقر؛ فقد ورد فيه ما يثبت إكبار الله من شأن الفقراء، مثل قوله تعالى: ﴿ لِلۡفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحۡصِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ ضَرۡبٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ يَحۡسَبُهُمُ ٱلۡجَاهِلُ أَغۡنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعۡرِفُهُم بِسِيمَٰهُمۡ لَا يَسۡـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلۡحَافٗاۗ ﴾ [البقرة/ ٢٧٣]، ومثل قوله تعالى أيضًا: ﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾ [الحشر/ ٨] هذا إلى حياة محمد ﷺ نفسه، فقد عفَّ

(١) رواه البخاري ومسلم.
(٢) رواه البخاري ومسلم.
(٣) رواه مسلم.
(٤) رواه ابن ماجة وغيره، وهو حديث حسن.

فيها عن الغنى، وآثر عليه الفقر وكان في استطاعته أن يكون غنيًّا، ولكنه لم يرد ذلك لنفسه، بل هو قد زهد في المال وانصرف عن الحياة الدنيا وجاهها، وكان في ذلك مثلاً أعلى يقتديه من اتبعه وآمن بدينه، ومن هنا لم يكن صحيحًا قول جولدزيهر: إن مَدْحَ الفقر وإيثاره على الغنى، كان من العناصر النصرانية التي تسربت إلى الحديث؛ بل الصحيح هو أن يكون محمد في حياته وفي أحاديثه، قد سار على نهج القرآن، ودعا إلى ما دعا إليه الله من هذه المثل العليا في القول والعمل، وفي الإعراض عن زينة الدنيا، والإقبال على التقوى والعمل الصالح. يضاف إلى هذا أن النظر إلى الفقر والفقراء على هذا الوجه ليس من حظ النصرانية وحدها، وإنما هو حظ مشترك بينها وبين غيرها من الديانات السماوية من إسلام ويهودية؛ فكل هذه الديانات مجمعة على أن المقياس الذي ينبغي أن يقاس به الإنسان ليس ماله ولا جاهه، بل هو تقواه وعمله الصالح، وإذا كان ذلك كذلك، فقد ترتب عليه إذن أن تسقط دعوى القائلين بأن الزهاد والصوفية قد آثروا الفقر على الغنى تأثرًا بالنصرانية أو تشبهًا بالرهبان.

وكذلك ما يذهب إليه نيكلسون من أن الصمت والذكر اللذين يصطنعهما الصوفية في رياضتهم مأخوذان عن النصرانية، مردود عليه بأن صُمَات يوم إلى الليل، وإن كان قد نهى عنه النبي لأنه من نسك الجاهلية[1] إلا أن الإسلام أمر بأن يذكر الإنسان ربه فيما بينه وبين نفسه، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ

(١) عن عليّ ﷺ قال: «حفظت عن رسول الله ﷺ: «لا يُتْمَ بعد احتلام، ولا صُمَات يوم إلى الليل» (رواه أبو داود بإسناد حسن).

ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾[الأعراف/ ٢٠٥]، فإذا لاءمنا بين هذه الآية الكريمة، وما نهى عنه النبي من صمت يوم إلى الليل، وجدنا أن ذكر الله على الوجه الذي تأمر به الآية يمكن أن يكون منطويًا على معنى الصمت، ولكنه صمت في لحظات، مختلف عن ذلك الصمت الذي كان يشمل اليوم إلى الليل في نسك الجاهلية، ونهى عنه الرسول في الإسلام، والآيات والأحاديث التي تدعو إلى الذكر، وتعظم من شأن الذاكرين وأجرهم كثيرة، يكفي أن نثبت منها قوله تعالى: ﴿ فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ [البقرة/ ١٥٢]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا . وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا . هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب/ ٤١ - ٤٣]، وقوله ﷺ: يقول الله تعالى: «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه»[١]، وقوله ﷺ أيضًا: «إن لله ملائكة سَيَّارة[٢] فضلاء، يتبعون مجالس الذكر، فإذا وجدوا مجلسًا فيه ذِكْر قعدوا معهم، وحَفَّ بعضهم بعضًا بأجنحتهم حتى يملئوا ما بينهم وبين السماء الدنيا»[٣].

ومثل هذا يمكن أن نوجهه في الرد على من قال بأن نظرية الحب الإلهي في التصوف الإسلاميّ مستمدة من مصدر نصراني، كتلك القصة التي رواها

(١) رواه البخاري ومسلم.
(٢) سَيَّارة: كثيرة السَّيْر.
(٣) رواه مسلم.

أبو طالب المكي وغيره وأثبتناها آنفًا؛ فنحن إذا أنعمنا النظر في الكتاب والسنة ألفيناهما حافلين بالنصوص الصريحة التي تدل دلالة بيّنَة على أن هذه النظرية الصوفية الكبرى قد استمدت عناصرها الرئيسية من كتاب الله وسنة رسوله. وقد سبق أن أثبتنا بعض هذه النصوص في موضعها من الحديث عن المصدر الإسلامي للحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام[1].

على أن هذا لا يمنع من أننا نلتقي في ثنايا بعض النظريات الصوفية في الحب الإلهي ببعض الألفاظ والعبارات والعقائد التي هي من أصل نصراني، مثل القول باللاهوت والناسوت، وحلول الأول في الثاني إذا بلغ هذا درجة معينة من الصفاء الروحي، ومثل القول بالكلمة التي هي في النصرانية واسطة بين الله والخلق، والتي اصطنعها بعض الصوفية في التعبير عن نظرياتهم في الحقيقة المحمدية باعتبارها أول مخلوق خلقه الله، أو أول تعين للذات الإلهية فاضت منه بقية التعينات الأخرى من روحية ومادية. غير أن هذه العناصر النصرانية وأشباهها لم تظهر إلا بعد أن كان المسلمون قد اختلطوا بالنصارى، وأخذوا يحاورونهم ويجادلونهم في العقائد، فكان طبيعيًّا أن ينتشر بعض هذه العقائد النصرانية، وأن يعمل عمله في البيئة الإسلامية، ويتردد صداه في أقاويل الصوفية ومذاهبهم في الحب الإلهي، وفيما يتصل به من اتحاد بين الرب والعبد، ومن حلول الرب في العبد. وهذا ملائم لطبيعة الأشياء، ولسنة النشوء والارتقاء؛ إذ لايمكن، وقد تطور التصوف، واستحال إلى علم له

---

(١) انظر ص٣٣ – ٣٨ من هذا الكتاب.

مناهجه ومذاهبه، ومنازعه الرُّوحِيَّة المصطبغة بصبغة فلسفية، أن يظل الصوفية بمعزل عن هذا الجو الذي امتلأ بالأفكار والعقائد النصرانية، وما يدور حولها من حوار وجدل بين المسلمين والنصارى، دون أن يكون له أثر فيما صدر عنهم من أقوال، وما ذهبوا إليه من مذاهب، لاسيما إذا كانت هذه الأقوال والمذاهب تدور حول مسائل تتصل من قريب أو من بعيد بالعقائد.

وهذا ينتهي بنا إلى أن مذاهب الصوفية ترجع في أصلها إلى مصدر إسلامي، غير أنها بمرور الزمن، وبحكم اتصال الأمم، واحتكاك العقائد، قد دخلت فيها عناصر نصرانية، فتشابهت المذاهب الصوفية والتعاليم النصرانية، وظن أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن النصرانية، والواقع أن مرجعهم الأول هو كتاب الله وسنة رسوله، وأما الأمور الأخرى فقد ظهرت بعد ذلك، أي بعد أن كانت قد وضعت الأحجار الأساسية التي أقيم عليها صرح الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، وجلها إن لم يكن كلها أحجار مركبة من مواد إسلامية.

نظرية المصدر اليوناني

ومهما يكن من تأثر المسلمين بالحضارات الدينية والعقلية القديمة، فإن تأثرهم بالفلسفة اليونانية عامة، وبالأفلاطونية الجديدة خاصة، كان أشد وأقوى؛ فقد كانت الثقافة اليونانية هي الثقافة المسيطرة على العقول والنفوس في الشرق منذ فتوح الإسكندر، وظلت كذلك حتى كان المسلمون الذين أقبلوا على

حضارات غيرهم من الأمم القديمة، يقتبسون منها، ويتأثرون بها، مما أعانهم عليه النساطرة واليعاقبة من النصارى، والصابئة من الوثنيين، وغير أولئك وهؤلاء من اليهود وأتباع زرادشت؛ فهنالك في أخريات عهد بني أمية، وفي العصر الذهبي لحكم بني العباس، امتلأ الجو بالعقائد الدينية والأنظار الفلسفية، والمباحث العلمية، وغير ذلك من ألوان الحياة العقلية والرُّوحِيَّة. وهنالك أيضًا ازدهرت الحياة الإسلامية، وازدهرت معها الحياة الرُّوحِيَّة، وكان التصوف - من حيث هو علم للباطن يقابل الفقه الذي هو علم للظاهر مرآة يتجلى على صفحتها ازدهار هذه الحياة الرُّوحِيَّة، وذلك على الرغم من تقدم الحياة المادية وإمعان الناس وقتئذ في الترف والنعيم. ولم يكن قوام الحياة الرُّوحِيَّة في ذلك الحين كما كان في الصدر الأول للإسلام زهدًا وفقرًا وورعًا فحسب، وإنما كان هذا كله من خصائص بعض النفوس التي عرفت كيف تكبح جماحها وسط هذه الحياة المادية الناعمة، وعرفت أيضًا كيف تتخذ منه ومن غيره من العناصر الفلسفية وغير الفلسفية، دعائم تؤسس عليها علمًا ذوقيًّا يبحث في أحوال النفوس وبواطن القلوب، ويضع قواعد الرياضة والمجاهدة، ويرمي من وراء هذا كله إلى نجاة النفس وسعادتها اللتين تتحققان بتحقق المعرفة الذوقية.

أما كيف وقف العرب على الثقافة اليونانية، فإن التاريخ يحدثنا بأن ذلك كان عن طريق النصارى الذين انبثت منهم فرقتان في بلاد العرب: إحداهما فرقة النسطورية التي انتشرت في الحيرة، والأخرى فرقة اليعقوبية التي انتشرت في غسان

وسائر قبائل الشام، فلقد كان هؤلاء النصارى يحملون معهم طرفًا من الثقافة اليونانية؛ وذلك لأنهم كانوا يريدون أن يدافعوا عن عقائدهم ويؤيدوها أمام الوثنيين، ومن ثم وجدوا في الفلسفة منبعًا يستمدون منه الدليل المنطقي والحجة العقلية. على أن الفلسفة اليونانية التي عرفها السُّرْيان من النساطرة واليعاقبة والوثنيين. والتي نقلوها إلى لغتهم أولاً، ثم إلى اللغة العربية بعد ذلك، لم تكن كلها فلسفة عقلية خالصة من طراز فلسفة أرسطوطاليس الذي عرف المسلمون كتبه، وتأثروا مذهبه، لاسيما فلاسفتهم أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، وإنما كانت هذه الفلسفة في آخر عهدها نوعًا جديدًا من الفلسفة، لا هو بالعقلي الخالص ولا هو بالديني البَحْت[١]، بل هو مِزَاج[٢] من النظر العقلي والإلهام الروحي، وهذا ما تمثله الأفلاطونية الجديدة. وليس من شك في أن الأثر الذي تركته الفلسفة اليونانية بنوعيها العقلي والذوقي كان عظيمًا، فبقدر ما تأثر الفلاسفة الإسلاميون بأرسطو، تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين، ومد كل فريق أيديهم إلى ذلك التراث الفلسفي الذي خلفه اليونان، يلتمسون فيه ما يغذي مذاهبهم، ويؤيد مزاعمهم .

والمسلمون وإن لم يعرفوا الشيء الكثير عن شخص أفلوطين، إلا أنهم عرفوا مذهبه، ولو أن هذا المذهب وصلهم بادئ ذي بدء معزوًّا خطأً إلى أرسطو، وذلك عن طريق كتاب «أتولوجيا أرسطو» الذي نقله إلى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصي. ومهما يكن من شيء فقد عرف المسلمون مدرسة أفلوطين،

(١) البَحْت: الخالص.
(٢) مِزَاج: خليط.

وأطلقوا عليها اسم «مذهب الإسكندرانيين»، وذكره الشهرستاني، فأطلق عليه لقب «الشيخ اليوناني»، وقد ظل الحرانيون وبعض الفرق النصرانية والإسلامية زمانًا طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بعناصر من مذهب فيثاغورث، كما كانوا يدرسون إلى جانب ذلك بعض مذاهب الرواقيين والمذهب الأفلاطوني الجديد.

والذي يعنينا هنا هو أن نلاحظ مع فريق من مؤرخي الفلسفة والتصوف في الإسلام أن مذهب الأفلاطونية الجديدة قد فعل فعله، وآتى أكله في حياة الفكر والروح الإسلاميين، وأن الصوفية بنوع خاص قد وجدوا في هذا المذهب مَنْهَلاً عذبًا يردونه، ويروون منه شجرة أذواقهم الرُّوحِيَّة، ومواجيدهم النفسية، ومكاشفاتهم الباطنية. وها هو ذا كتاب «أتولوجيا أرسطوطاليس» الذي يصور مذهب الأفلاطونية الجديدة تصويرًا صادقًا يُظهرنا على أن الحقيقة العليا لا تُدرك بالفكر، وإنما هي تدرك بالمشاهدة في حال الغَيْبَة عن النفس من ناحية، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى، وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل، بل هي تحصل بنور يقذفه الله في قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه، وفني عما سوى ربه، واستغرق في الذات الإلهية استغراقًا تزول معه التفرقة، ويحصل فيه الاتحاد والجمع، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن سبيل المعرفة عند الصوفية هي بعينها سبيلها عند الأفلاطونية الجديدة: الذوق والوجد، وما يُعين على الذوق والوجد،

من رياضات ومجاهدات وعبادات. يضاف إلى هذا أن العبارة التي كانت مكتوبة على معبد دف، وهي: «اعرف نفسك بنفسك»، والتي اتخذ منها سقراط شعارًا لفلسفته، قد وصلت إلى المسلمين مُصْطَبِغَة بصبغة أفلاطونية جديدة، فعرفها الصوفية واستغلوها، وقربوا بينها وبين الحديث القائل: «من عرف نفسه عرف ربه»، واتخذوا منها ومن هذا الحديث أساسًا لكثير من أذواقهم ومشاهداتهم.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل هو يتجاوزه إلى صميم مذهب الأفلاطونية الجديدة في فيض الموجودات من الواحد الذي هو الله، وتسلسل بعض هذه الموجودات من بعض، فالمتأمل في مذاهب الصوفية في وحدة الوجود، وما يجري مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية، يلاحظ أنه قد انبث في تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطيني؛ فالله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في مذهب الأفلاطونية الجديدة. وأول فيض من الله هو العقل الأول الذي تستمد منه كل الموجودات وجودها، ويصدر عنه كل ما سواه من الفيوضات الأخرى، وهذا كلام نجد له نظيرًا عند محيي الدين بن عربي في وحدته الوجودية، وفي نظريته في الحقيقة المحمدية التي يعدها أول فيض من الذات الإلهية، ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها، وعند عمر بن الفارض في وحدته الشُّهُودية، وفي مذهبه في القطبية، وهي عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التي كانت أول تعين فاضت منه وصدرت

عنه التعينات الأخرى من روحية ومادية[١]، وعند شهاب الدين السهروردي الحلبي المقتول في حكمته الإشراقية التي يجعل فيها من الله نورًا للأنوار فياضًا بالأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول، وبالجواهر الغاسقة وهي الأجسام[٢]. فهذه أمثلة على مبلغ الأثر الذي تركته الأفلاطونية الجديدة في التصوف الإسلامي، وهو أثر لا سبيل إلى إنكاره أو محاولة الغَضّ من شأنه.

والصوفية في تعبيرهم عن أذواقهم ومواجيدهم، وعما ينكشف لهم في هذه الأذواق والمواجيد من الحقائق يصطنعون اصطلاحات تواضعوا على بعضها، وجعلوا منها رموزًا وإشارات يسترون وراءها حقائقهم ضَنًّا بها على من ليس منهم، ويستمدون بعضها الآخر من معجم الاصطلاحات الفلسفية الذي كان يتسع نطاقه، وتزداد محتوياته، بقدر ما كانت تشيع المذاهب الفلسفية، وتتسع معرفة العالم الإسلامي بالثقافة اليونانية. ومن ثم عمد كثير من الصوفية المتأخرين إلى إدخال كثير من هذه الاصطلاحات الفلسفية في مذاهبهم وحاولوا أن يلائموا بينها وبين أذواقهم، وكانت ثمرة ذلك طائفة من المذاهب الصوفية التي عبر عنها أصحابها تعبيرات يخيل إلينا معها أننا إزاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن إزاء مذاهب صوفية، أقيمت على أساس من الذوق الروحي والوجد الشخصي، ومن هذه الاصطلاحات الفلسفية المُثُل أو المعاني الأزلية، والحقيقة، وحقيقة الحقائق، والكلمة، والعلة والمعلول، والفيض، والوحدة والكثرة، والعقل الأول، والعقل

(١) ابن الفارض والحب الإلهي: ص٢٥٨ - ٢٦٤ وص٢٧٧.
(٢) انظر ما سيأتي بعد من حديث عن حكمة الإشراق، ص١٦٧ - ١٧٢.

الكلي؛ فكل أولئك - وكثير غيره مما يضيق المقام عن ذكره - اصطلاحات فلسفية استمدها الصوفية من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية الجديدة، ونجدها مُنْبَثَّة هنا وهناك في مذاهبهم التي يتحدثون فيها بلسان الذوق عن الذات الإلهية، والحقيقة المحمدية، والمعرفة، والعالم وعلاقته بالله، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة هي عينه وهو عينها.

على أننا وإن كنا نعترف للفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية الجديدة خاصة بهذا الأثر الخصب المنتج في تاريخ التصوف الإسلامي، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نقرر أن هذا الأثر قد بدأ يعمل عمله في أول عهد التصوف بالظهور. وإنما الشيء الذي نقبله، وتنطق به طبيعة المذاهب الصوفية المختلفة، هو أن ما ظهر من هذه المذاهب في العهود الأولى للحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية حين كان الزهد والتقشف طابعًا لها، وما ظهر منها في الوقت الذي بدأ فيه التصوف يأخذ شكلاً علميًّا إلى جانب صبغته العملية، يدل دلالة واضحة على أن الصوفية المتقدمين، والزهاد الأولين، لم يكونوا قد وقفوا بعد على الآثار الفلسفية اليونانية، أو أنهم وقفوا عليها ولم يريدوا إدخالها في مذاهبهم، أو لم يعرفوا كيف يستغلونها ويلائمون بينها وبين أذواقهم. ومن هنا كانت الصبغة الإسلامية الخالصة هي الغالبة على حياة الزهاد الأولين وأقوالهم، وعلى رياضات الصوفية المتقدمين ومذاهبهم. أما من جاء بعد ذلك من الصوفية الذين خطوا بالتصوف خطوات واسعة في سبيل التقدم والازدهار، وجعلوا منه علمًا هو أشبه ما يكون بفلسفة روحية للدين الإسلامي،

فأولئك هم التيوزوفيون «الصوفيون الإلهيون المتفلسفون»[1] الذين نجد فيما تركوا من آثار منثورة ومنظومة صدى للتعاليم والاصطلاحات الفلسفية، وذلك على نحو ما نتبينه من خلال مؤلفات محيي الدين بن عربي، لا سيما كتاباه الجليلان «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم»، ومؤلفات السهروردي المقتول بصفة عامة، وكتاباه القيمان «حكمة الإشراق» و«هياكل النور»، وديوان عمر بن الفارض وأشعار عفيف الدين التلمساني ونجم الدين بن إسرائيل، ورسائل عبد الحق ابن سبعين: فكل هذه شواهد صدق على أن صوفية المسلمين لم ينظروا إلى الفلسفة اليونانية بصفة عامة، وإلى الأفلاطونية الجديدة بصفة خاصة، على أنهما مصدر يمكن أن يستقى منه بعض العناصر الرُّوحِيَّة، أو الملائمة لطبيعة مذاهبهم في الحياة الرُّوحِيَّة، إلا بعد أن كان قد تم نقل الفلسفة اليونانية في العصر الذهبي لحكم بني العباس، وبعد أن شاعت أقاويل الفلاسفة في الصانع، وفي النبوة وفي صدور الموجودات وترتيبها، وفي غير ذلك من المسائل الفلسفية الكثيرة.

ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه إذا أريد أن يتخذ من الفلسفة اليونانية مصدرًا لبعض العناصر والمذاهب الصوفية، فإن ذلك لا يكون إلا منذ القرن السادس للهجرة، وهو القرن الذي تقع فيه حياة الصوفية الذين ضربنا بمؤلفاتهم ومذاهبهم الأمثال. وهنا يحسن أن نورد ما ذكره الأستاذ نيكلسون في هذا الصدد، وهو قوله: «إن التصوف التيوزوفي بنوع خاص أثر من آثار النظر اليوناني. وإذا لم يكن

(١) انظر ص ١٢٢ من هذا الكتاب.

في استطاعتنا فيما يتعلق بالظروف التاريخية أن نرد أصل التصوف إلى الهند أو إلى الفرس، إلا أنه لا مناص من الاعتراف بما في التصوف من امتزاج الفكر اليوناني والدين الشرقي، لا سيما الأفلاطونية الجديدة والنصرانية والغنوسطية. أما الأثر المباشر للأفكار الهندية في التصوف، فلا سبيل إلى إنكار أنه كان قويًا، غير أنه بالقياس إلى أثر النظر اليوناني والسرياني كان بعد ذلك، وكانت له قيمة ثانوية»[١]. فإذا لاحظنا هنا أن الأستاذ نيكلسون يتحدث عن التصوف التيوزوفي، وأثر النظر اليوناني فيه، وعرفنا أن هذا النوع من التصوف ظهرت صورته الأولى ساذجة بسيطة عند ذي النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥هـ)، ودقت هذه الصورة ووضحت، وطبعت بطابع فلسفي بعد ذلك في القرن السادس للهجرة، انتهينا إلى أن التصوف التيوزوفي لم يلتمس مقوماته من مصدر يوناني إلا في وقت متأخر. ولسنا بهذا ننكر الأثر اليوناني في المذاهب الصوفية التي ظهرت قبل ذلك القرن، وإنما الذي نعنيه هو أن ذلك المصدر اليوناني لم يكن في ظل القرون الخمسة الأولى للهجرة شيئًا بالقياس إلى المصدر الإسلامي. وها هو ذا الغزالي، وقد كان متكلمًا وفيلسوفًا وعالـمًا بمذاهب فلاسفة اليونان، وله في بسط المذاهب الفلسفية كتاب هو «مقاصد الفلاسفة»، وفي تَفْنيد[٢] هذه المذاهب والرد على أصحابها ودَحْض حُجَجِهم كتاب آخر هو «تهافت الفلاسفة»، ولكنه فيما سلك من طريق

(١) Reynold A. Nicholson, 'A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism', *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1906), p. 303–320

(٢) تَفْنيد: تَخْطِئة.

الصوفية، وما ذهب إليه من مذاهب ذوقية، وما أَسْداه إلى الحياة الرُّوحِيَّة من خير عظيم. إنما كان في هذا كله صوفيًّا، وصوفيًّا مسلمًا بنوعٍ خاص، يقيم أذواقه ورياضاته ومذاهبه الرُّوحِيَّة على أساس من الكتاب والسنة.

وليس أدل على ذلك من كتابه الخصب «إحياء علوم الدين»؛ فإنه مرآة صادقة تدل على أن الغزالي الصوفي، وإن كان الكثير من كتبه حافلاً بالآثار الفلسفية اليونانية، إلا أن الروح الإسلامي كان عليه أغلب ورجوعه إلى كتاب الله وسنة رسوله كان في مذهبه الروحي أكثر وأخصب. وليس أدل على ذلك أيضًا من أن الغزالي رفض رأي الاتحادية[١] وهو رأي أَقَرَّه ابن سينا مرة في كتاب[٢]، ورفضه مرة أخرى في كتاب آخر[٣]. والاتحاد وما يتفرع عليه من مذاهب في الحلول ووحدة الوجود ووحدة الشهود، إنما هو المحور الرئيسي الذي دارت حوله أقوال الصوفية المتفلسفين، والذي كان الكلام فيه محتاجًا إلى الاستعانة بالأنظار والاصطلاحات الفلسفية، على الوجه الذي نتبينه من خلال مذاهب السهروردي المقتول وابن عربي وابن الفارض وابن سبعين.

على أن الأستاذ ماسينيون يرى أن الفلسفة اليونانية تسربت إلى العالم الإسلامي، وأخذ سلطانها يزداد باطِّراد[٤] منذ أيام الأدرية القرامطة القدامى

---

(١) مقاصد الفلاسفة: ص٧٤.
(٢) النجاة: ٤٠٢ و٤٨١.
(٣) الإشارات: ص١١٨.
(٤) باطِّراد: باستمرار.

والرازي الطبيب إلى عهد ابن سينا، وأنه كان من نتيجة ذلك أن استُحْدِثَت في القرن الرابع للهجرة مصطلحات ميتافيزيقية أدقّ مما كان يوجد قبل ذلك، يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية، وأن ثمة معاني عامة وسلسلة من العِلَل الثانية وغير ذلك، وأن هذه المصطلحات قد اختلطت باللاهوت المنحول على أرسطو، وبمثل أفلاطون وفُيُوضَات أفلوطين، وأنه كان لهذا كله أثر بالغ في تطور التصوف[١]. وهذا حق لا شبهة فيه ولا غبار عليه، إلا أن أثر الفلسفة والمصطلحات اليونانية كان - بصفة عامة - أسبق إلى أنظار الفلاسفة الإسلاميين وعقولهم منه إلى أذواق صوفية المسلمين وقلوبهم. ومهما يكن من تأثر فريق من الصوفية المتقدمين ببعض نواحي الفلسفة اليونانية، فإن ذلك التأثر لا يكاد يكون شيئًا إذا قيس إلى تأثر الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء. وهذا ينتهي بنا إلى نتيجتين: الأولى: إن تأثر الحياة العقلية الإسلامية بالفلسفة اليونانية عند أول عهد هذه بالتسرب إلى العالم الإسلامي، كان أشد وأقوى من تأثر الحياة الرُّوحِيَّة، وهذه النتيجة تُسْلِمُنَا إلى النتيجة الثانية، وهي أنه على الرغم من ظهور بعض العناصر الفلسفية في أقوال فريق من الصوفية المتقدمين كذي النون المصري، فإن هذه العناصر لم تَشِعْ بين الصوفية، ولم تتأثر بها أذواقهم ومذاهبهم تأثرًا قويًا ظاهرًا إلا في ذلك الدور المتأخر الذي بدأ الصوفية فيه يمزجون علمهم وفنهم بهذه العناصر الفلسفية، فكان من ذلك ما نجده من تصوف تيوزوفي وحكمة إشراقية هما أَدْنى ما يكونان إلى الأنظار الفلسفية منهما

(١) دائرة المعارف الإسلامية: مادة «تصوف».

إلى الأذواق الصوفية، أو هما قد مزجا بين ما هو من حظ العقل وما هو من حظ القلب، وأخرجا لنا من ذلك نسقًا واحدًا مؤتلف العناصر متسق الأجزاء.

تعقيب على هذه النظريات

يبقى بعد هذا أن نتساءل قائلين: ألا يصح أن يكون التصوف في أول نشأته نتاجًا تلقائيًّا مستقلاً عن كل العوامل الدينية والفلسفية والأجنبية؟ والحق أن قولاً كهذا لا يبعد أن يكون صحيحًا وملائمًا لطبيعة الأشياء إلى حد ما، إن لم يكن كذلك إلى حد بعيد؛ فالنفس الإنسانية هي هي بعينها في كل أفراد الإنسان، وهي هي التي إذا خضعت في هذا الإنسان أو ذاك لألوان بعينها من المجاهدات والرياضات، وصلت في هذا الإنسان أو ذاك إلى درجة واحدة من الصفاء الروحي والنقاء القلبي، وبعبارة أخرى يمكن أن يقال: إن التصوف من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية التي هي حظ مشترك بين أفراد الإنسان جميعًا، يصح أن ينتهي عند المعتنقين لدين من الأديان إلى عين النتائج التي ينتهي إليها عند المعتنقين لدين آخر من هذه الأديان؛ وذلك لأن وسائل التصفية وطرق التهذيب التي يصطنعها أولئك وهؤلاء واحدة هي الأخرى: فإذا كان ذلك كذلك، وكانت النفس الإنسانية هي هي النفس الإنسانية في كل زمان وكل مكان، فما الذي يمنع إذن من أن يكون التصوف الذي ظهر في الإسلام هو هو بعينه التصوف الذي أخذ صورًا متعددة في الديانات الهندية والفارسية

والنصرانية، وفي الفلسفة اليونانية؟ وما الذي يمنع أيضًا من أن يكون التصوف الإسلامي قد نشأ بعيدًا عن كل المؤثرات الدينية والفلسفية الأجنبية، وأن يكون هذا التشابه الملحوظ بينه وبين البراهمية والمانوية والنصرانية والأفلاطونية الجديدة، آتيًا من أن زهاد المسلمين وصوفيتهم قد أخضعوا أنفسهم لطائفة من القواعد والأحكام التي تقرُب كثيرًا أو قليلاً من تلك التي أخضع لها نُسَّاك البراهمية وزهاد المانوية ورهبان النصرانية وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة أنفسهم؟ الحق أن الأستاذ نيكلسون مُصِيب كل الإصابة إذ يقرر أن الاتفاق الواقع بين عقيدتين لا يعني أن إحداهما قد تولدت من الأخرى، بل هو يعني أن كلتيهما قد تكونان نتيجتين لسبب واحد(١). والذي يقرأ هذا الكتاب الرائع الذي وضعه فوجان Vaughan وعنوانه «ساعات مع المتصوفة Hours with the Mystics» يلاحظ في سهولة ويسر كثيرًا من أوجه الشبه العجيبة، سواء في المادة أو في الصورة، بين أقوال المتصوفة الذين يعتنقون أديانًا مختلفة، وينتسبون إلى أمم متباينة، ويعيشون في عصور متباعدة، والذين لا يمكن أن يكون قد نشأ بينهم أي سبب من أسباب الاتصال الخارجي؛ فكثير من أقوال متصوفة المسيحيين أمثال إكهارت Eckhart، وتولر Tauler والقديسة تريزا Saint Thérèse، لو قد ترجم لسار سيرة أقوال صوفية المسلمين(٢). وإذا تركنا التشابه الواقع بين أقوال الصوفية المعتنقين لديانتين مختلفتين، إلى التشابه الواقع بين الصوفية والفلاسفة، وجدنا

(١) Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*, (1914), p. 30

(٢) Browne, Edward G., A Literary History of Persia, (London–Cambridge, 1902–1924), vol. I, p. 421

من ذلك قصة يروى فيها أن كلاً من أبي سعيد ابن أبي الخير الصوفي الفارسي وأبي علي ابن سينا الفيلسوف المعروف، قد التقى أحدهما بالآخر، وتحدث أحدهما إلى الآخر، وبعد أن افترق كل منهما عن صاحبه قال أبو سعيد عن أبي عليّ: «إنه يعلم ما أشاهد»، على حين قال أبو علي عن أبي سعيد: «إنه يشاهد ما أعلم»[1]. وهذا التشابه أو ذاك لا يعني أن أبا عليّ قد أخذ عن أبي سعيد، ولا أن أبا سعيد قد أخذ عن أبي علي، أو أن أحدًا من صوفية المسلمين قد أخذ عن واحد من صوفية المسيحيين، أو أن واحدًا من صوفية المسيحيين قد أخذ من واحد من صوفية المسلمين، بل هو قد يعني أن أولئك وهؤلاء، قد تشابه نوع الحياة التي كانوا يَحْيَوْنَها، وطابع الظروف التي خضعوا لها، والوسائل التي استعانوا بها، والغايات التي طمحوا إليها، ثم عبروا عن مذاهبهم التي كانت ثمرة لهذا كله، فجاءت عباراتهم متشابهة وألفاظهم متقاربة، وقد يقوى هذا التقارب، ويشتد ذلك التشابه حتى يخيل لمن يقرأ أقوال الفريقين أن أحدهما قد اتصل بالآخر، وتأثر به، وأخذ عنه، والواقع أنه ليس ثمة شي من ذلك.

وجملة القول أننا إذا أردنا أن نكوّن لنا رأيًا في مصدر التصوف يلائم نشأته وطبيعته، فقد وجب علينا إذن أن نتجنب الوقوع في الخطأ الناشئ من النظر إلى التصوف على أنه - في جملته وتفاصيله - مذهب ديني أو فلسفي له حدوده التي تجعل منه شيئًا مصطبغًا بصبغة نزعة معينة من النزعات، أو متأثرًا بعامل من العوامل

(١) نفس المرجع: ج٢، ص٢٦٤.

الأجنبية، دينية كانت هذه العوامل أو فلسفية، وإنما ينبغي أن ننظر إليه على أنه طائفة متعددة من الطرقات التي تصطنع في رياضة النفس، وكشف الحقيقة، وتجلي أنوارها في أعماق النفوس التي وإن تعددت بتعدد أفرادها، فإن تعددها لا يعني مطلقًا أنها تختلف من حيث طبيعتها في هذا الإنسان أو ذاك. هذا فيما يتعلق بالتصوف من حيث هو طرق لرياضة النفس، ووسائل تُعِين على تصفيتها، أما فيما يتعلق به من حيث هو مذاهب روحية في كشف الحقائق، ومعرفة الدقائق، وتفسير الوجود، فذلك ما لا يمكن أن ننكر تسرب بعض العناصر الأجنبية إليه، ولو أن تسربها إلى أقوال صوفية المسلمين ومذاهبهم كان في عصور متأخرة عن العصر الذي أُلْقِيَتْ فيه البذرة الأولى للحياة الرُّوحِيَّة في قلب المسلم الأول، وهو محمد ﷺ.

وهذا ينتهي بنا إلى أن زهاد المسلمين وصوفيتهم الأولين إنما كانوا من صفاء النفس، وجلاء القلب، وطُهْر السريرة، والقدرة على كشف الحقيقة إلى حد بعيد؛ لأنهم أخذوا أنفسهم بما كان يأخذ به النبي ﷺ نفسه من زهد وورع، وعكوف على العبادة، فتأثرهم حياة النبي الرُّوحِيَّة - لا تأثرهم بالديانات والفلسفات الأجنبية - هو الذي جعل منهم زهادًا وصوفية لأول مرة في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة في الإسلام.

النُّسَّاك والزُّهَّاد والعُبَّاد

رأينا مما تقدم كيف كانت الحياة الرُّوحِيَّة التي كان يحياها النبي مثلاً أعلى يتأثره الصحابة، ويتحققون بما ينطوي عليه من معاني العبادة والزهد في الدنيا، والإعراض عن جاهها ومَتَاعِها، والإقبال على الله، وها نحن أولاء نرى أن حياة النبي ﷺ وحياة أصحابه، وما ضربه كل منهم من الأمثال على رياضة النفس ومجاهدة الشهوة والهوى، والعمل على تنمية بذور الإيمان والتقوى، قد كان كل أولئك أسوة حسنة، وقدوة صالحة اقتدى بها، واهتدى بِهَدْيِهَا من جاء في أعقاب النبي وأصحابه من التابعين الذين عرفوا بالنسك والتعبد، وامتازوا في حياتهم بالتقلل والتزهد؛ فأويس بن عامر القرني، وعامر بن عبد الله بن عبد قيس البصري، ومسروق بن عبد الرحمن أبو عائشة الكوفي، والربيع بن خيثم، وهرم بن حيان، والحسن بن أبي الحسن أبو سعيد البصري، وكثير غيرهم ممن حفلت كتب الطبقات بذكر أخبارهم، ووصف أحوالهم، وإثبات أقوالهم في النسك والزهد والعبادة، كانوا جميعًا من التابعين الذين ساروا على نهج النبي وأصحابه، وكان لهم أثرهم الخِصْب المنتج لأحسن الثمرات في تغذية الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية وتنمية بذورها.

ومن هؤلاء التابعين فريق يعرف باسم النُّسَّاك، وفريق آخر باسم الزُّهَّاد، وفريق ثالث باسم العُبَّاد، وفريق رابع باسم البَكَّائين، وهي أسماء وإن اختلفت في ظاهرها إلا أنها تدل جميعًا على معنى واحد، هو شدة العناية بأمر الدين، وقلة الإقبال على الدنيا، وكثرة الذكر لله، ودوام التفكر فيه والركون إليه، والتوكل عليه.

زُهَّاد القرنين الأولين للهجرة

على أن المعنيين بأمر الدين الآخذين أنفسهم بهذه الحياة الرُّوحِيَّة من التابعين، ومن جاء بعد التابعين من طبقات الصوفية الذين سنعرض لهم بعد، لم يكن يجمعهم نظام عام، أو تربط بينهم طريقة واحدة في التعبُّد والتزهُّد، بل كان لكل منهم نظام حياته الرُّوحِيَّة الخاص به، وطريقته في العبادة التي وإن اختلفت عن طريقة غيره من أشباهه، إلا إنها كانت مثلها في أنها وسيلة مُعِينَة على بلوغ الغاية التي كان يطمح إليها كل ناسك أو زاهد أو عابد، وهي هذه الحياة الرُّوحِيَّة التي لا تشوبها شائبة من شوائب الحياة الدنيوية.

ومع ذلك فقد كانت هناك مدرستان انضوى تحت لواء كل منهما فريق من هؤلاء النساك والعباد والزهاد، وكانت إحدى هاتين المدرستين تُعرف باسم مدرسة الكوفة، وتُعرف الأخرى باسم مدرسة البصرة. ولم يكن حظ هاتين المدرستين من الاشتغال بالفقه، والحديث، وعلوم اللغة، والشعر، وعلم الكلام بأقل من حظهما من العمل على رياضة القلب، ومجاهدة النفس،

وكبح جماحها؛ فقد كان مَرَدّ مدرسة الكوفة إلى أصل يمني كما يقول الأستاذ ماسينيون، وكانت مطبوعة بطابع مثالي، أُولِعَتْ بالشواذ في النحو، وتَغَنَّتْ الحب العفيف (الأفلاطوني) في الشعر، وأخذت بالظاهر في الحديث، وبمذهب الشيعة مع نزعة مُرْجِئَة في العقائد، شيوخها من أهل الزهد والعبادة: الربيع بن خيثم (المتوفى سنة ٦٧هـ)، وجابر بن حيان، وكليب الصيداوي، ومنصور بن عمار[(١)] وأبو العتاهية، وعبدك. وأما مدرسة البصرة فهي - كما يقول الأستاذ ماسينيون أيضًا - ترجع إلى أصل تميمي، طبعت بطابع التحقيق والنقد، وأُولِعَتْ بالمنطق في معالجة مسائل النحو، وبالتحقيق في الشعر، وبالنقد والتمحيص في الحديث، وأخذت بمذهب أهل السنة مع نزعة معتزلية وقدرية في العقائد، شيوخها من أهل الزهد والعبادة: الحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠هـ)، ومالك بن دينار (المتوفى سنة ٨١ هـ)، والفضل الرقاشيّ (المتوفى سنة ١٢٩هـ)، ورياح بن عمرو القيسي، وصالح بن بشر المرّيّ (المتوفى سنة ١٧٢هـ)، وعبد الواحد بن زيد (المتوفى سنة ١٧٧هـ).

وفي نفس الوقت الذي شاع فيه الزهد والنسك بين عباد الكوفة والبصرة، ظهرت طائفة من الزهاد والنساك في بلاد أخرى من المملكة الإسلامية، أمثال:

---

(١) يلاحظ أن منصور بن عمار وأبا العتاهية وعبدك قضوا الشطر الثاني من حياتهم في بغداد، التي كانت وقتئذ عاصمة الدولة الإسلامية، والتي أصبحت مركزًا للحركة الصوفية بعد عام ٢٥٠هـ على نحو ما سنبينه عند الكلام على التصوف والصوفية في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

إبراهيم بن أدهم (المتوفى سنة ١٦١هـ)، وتلميذه شقيق البلخي (المتوفى سنة ١٩٤هـ)، وكان ظهورهما في بلاد خراسان.

هؤلاء الزهاد والعباد الذين ظهروا إبَّان القرنين الأول والثاني للهجرة، واستمر ظهورهم بعد ذلك تحت اسم الصوفية، كانوا بمثابة الفروع المتعددة لهذه الشجرة المباركة التي نجد أصلها الثابت في حياة النبي ﷺ وجذعها المستقيم في حياة الصحابة، والتي تعهدتها النفوس الزكية، والقلوب التَّقِيَّة على مر العصور حتى زَكَتْ وَنَمَتْ، وامتدت أغصانها، وازدهرت أوراقها، فنشرت ظلالها الوارفة[1]، وأخرجت ثمارها اليانعة أذواقًا روحية، وفتوحات إلهية. ومعنى هذا أن الزهد في الدنيا، والإقبال على العبادة، والخضوع لأحكام الدين، كل أولئك كان شائعًا بين المسلمين، غالبًا عليهم في صدر الإسلام. ولما كانت حياة المسلمين الأولين، بحكم بداءتها وخشونتها - أبعد ما تكون عن أسباب الحضارة والرقة، ودواعي الترف والنعومة؛ فقد ترتب على ذلك ألا يكون الوصف بالزهد، والتقشف والفقر، والخشونة في العيش مميزًا لمسلم على مسلم. على أن أكثر المسلمين إقبالاً على الدين، وأشدهم اتصالاً بالنبي ﷺ والتفافًا حوله ممن عاشوا في الجيل الأول قد تميزوا عن غيرهم من عامة المسلمين باسم الصحابة؛ إذ لم يكن ثمة أفضل وأشرف من صحبة رسول الله، ولا أدل على كمال الدين في مسلمي ذلك الجيل من أن يقال عن الواحد منهم: إنه من الصحابة. ولما كان الجيل الثاني،

---

(١) الوارفة: الطويلة الواسعة.

وكان الزهد والتقوى ما يزالان عَامَّينِ في المسلمين، وكان فريق منهم أشد تمسكًا بالدين وأكثر خضوعًا لأحكامه - سمي من صحبوا الصحابة بالتابعين. على أن الإسلام ما لبث أن نشر لواءه على كثير من البلاد التي فتحها المسلمون، وفي هذه البلاد المفتوحة وجد العرب أنفسهم أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف تُغْرِيهم وتَفْتِنُهم، وهنا أقبل الكثيرون منهم على هذا الترف، وأمعنوا في مخالطة الدنيا، وخلوا بين أنفسهم وشهواتها، وإذا بهم يحيون حياة ناعمة رقيقة، تختلف كل الاختلاف عن حياتهم الأولى التي كان أخص خصائصها الخشونة وشظف العيش. وكان إلى جانب هؤلاء المُمْعِنين في الترف المادي، قوم أمعنوا في الحياة الرُّوحِيَّة، فزهدوا في الدنيا، وتقشفوا في العيش، وتقللوا من المأكل والمشرب والملبس؛ بحيث كان الفقر أظهر سماتهم، وأدلّ صفاتهم على كمال دينهم، وخروجهم عن هذه الحياة المادية المترفة إلى حياة روحية قوامها العناية الفائقة بأمر الدين، والمراعاة الصادقة لأحكام الشريعة. ومن هنا تسمى هؤلاء القوم باسم الزهاد والعباد والنساك والفقراء.

وتسموا بالصوفية بعد ذلك، ولكن تسميتهم بالصوفية مختلف في أمر تاريخها: هل عُرِفَت لأول مرة في القرنين الأولين للهجرة، أم أن ظهورها كان قبل ذلك أو بعده؟ مسألة تعددت فيها النصوص وتباينت الروايات وتضاربت حولها آراء القدماء والمحدثين؛ ولهذا يحسن أن نرجئ الخوض فيها إلى أن نبيّن الخصائص الرُّوحِيَّة التي امتازت بها حياة الزهاد والعباد والفقراء الذين ظهروا في القرنين الأولين للهجرة.

خصائص الحياة الرُّوحِيَّة للزهاد

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل في الحياة الرُّوحِيَّة لهولاء القوم، أنها كانت مطبوعة بطابع الزهد، خاضعة لسلطان الحزن والبكاء اللذين يدلاَّن دلالة واضحة على مبلغ شعورهم بالألم الناشئ عن المعصية والخوف، مما يترتب على المعصية من عَذاب. وإلى جانب هذا الزهد المصحوب بالحزن والبكاء الناشئ عن الخوف، كان زهد آخر مصحوب بحزن وبكاء أيضًا، ولكنه ليس هذا الحزن والبكاء الذي مصدره الخوف، وإنما هو حزن وبكاء مصدره الضيق بكثرة ما تراكم على النفس من الحُجُب التي تحول بينها وبين مشاهدة الله، واجتلاء طلعته، والاستمتاع بجمال ذاته الأزليّ؛ فالحياة الرُّوحِيَّة التي كان يحياها الزهاد والعُبَّاد في الكوفة والبصرة والمدينة وفي بلاد خراسان إبان القرنين الأَوَّلَيْن للهجرة، كان يتقسمها الزهد مع الخوف من عذاب النار، والطمع في ثواب الجنة من ناحية والزهد مع حب الله لذاته وابتغاء لمطالعة وجهه من ناحية أخرى. وحسبنا أن ننظر في حياة الحسن البصري، وفيما أُثِرَ عنه من الأقوال، لنتبين الصورة الأولى لهذا النوع من الزهد، وفي حياة رابعة العدوية، وما ينسب إليها من أقوال وأشعار، لنقف على الصورة الثانية له.

الزهد مع الخوف: الحسن البصري

فالحسن البصري (٢١ – ١١٠هـ) يعد بحق مثلاً صادقًا للحياة الرُّوحِيَّة التي كان يحياها الزاهد المسلم في القرن الأول، وفي شطر القرن الثاني للهجرة،

والتي كان قوامها عنده الزهد في الدنيا، والإعراض عن جاهها، والإقبال على الله، والتوكل عليه والخوف منه، والتفكر الدائم فيما بينه وبين نفسه، والتصفح المتصل لما تنطوي عليه نفسه. وليس أدل على سيرة الحسن في حياته الرُّوحِيَّة من هذه الصورة التي يصوره فيها أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (المتوفى سنة ٤٣٠هـ)، وذلك في قوله: «حليف الخوف والحزن، أليف الهم والشجن، عديم النوم والوَسَن، أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن، الفقيه الزاهد، المتشمر العابد، كان لفضول الدنيا وزينتها نابذًا، ولشهوة النفس ونخوتها واقذًا»[١]: فالحسن البصري لم يحاول قتل النفس أو كبح جماحها فحسب، بل هو التمس أيضًا تصفية القلب وتنقيته عن طريق التأمل والتفكر، فكان تأمله وتفكره مضافًا إليهما زهده وتقشفه أساسًا أقيمت عليه حياته الرُّوحِيَّة. لقد كان الحسن البصري زاهدًا في هذه الدنيا مزدريًا لها، وكان يعبر عن زهده بالحزن الدائم الذي هو في رأيه خير ما يعين على تنمية العمل الصالح. وكان خائفًا إلى أبعد حدود الخوف الذي لم يكن يرى شيئًا أقدر منه على تغذية التقوى. وليس أدل على إمعانه في الخوف، وإذعانه لسلطانه، من أن الشعراني قال عنه: «كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلاّ له»[٢]، ومن أنه عوتب على تخويفه الناس بمواعظه، فقال: «إن من خَوَّفَكَ حتى تلقى الأمن خيرٌ ممن أَمَّنَكَ حتى تلقى الخوف»[٣]. وقد حَفَلَتْ كتب التراجم والطبقات، كحِلْيَة الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني، والطبقات

(١) حلية الأولياء: ج٢، ص١٣١ - ١٣٢.
(٢) الطبقات الكبرى: ج١، ص٣١ - ٣٢.
(٣) الكواكب الدرية: ج١، ص٩٨.

الكبرى للشعراني، والكواكب الدُّرِّيَّة للمناوي، بكثير من أقوال الحسن، التي صبغ فيها الحياة الرُّوحِيَّة بصبغة الزهد والتفكر والحزن، فمن ذلك قوله في الزهد: «الدنيا دار عمل، من صحبها بالبغض لها والزهد فيها سعد بها، ونفعته صحبتها، ومن صحبها برغبة ومحبة شقي بها، وأسلمته إلى ما لا صبر له عليه»، وقوله في التفكر: «التفكر يدعو إلى الخير والعمل به، والندم على الشر يدعو إلى تركه. وليس ما يفنى، وإن كَثُر يَعْدِلُ ما يبقى، فاحذر هذه الدار الصَّارِعة[1] الخادعة، التي قد تزينت بخدعها وغرت بغرورها» ومن ذلك قوله في الحزن والخوف: «إن المؤمن يصبح حزينًا، ويمسي حزينًا، ولا يسعه غير ذلك؛ لأنه بين مخافتين: بين ذنب قد مضى لايدري ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقي لايدري ما يصيبه فيه من المهالك، وقوله فيما يَجْنِيه المؤمن من ثمرات اليقين في المعرفة، والقناعة في المأكل والمشرب عن طريق الحزن: «إن المؤمن يصبح حزينًا ويمسي حزينًا، وينقلب باليقين في الحزن، ويكفيه ما يكفي العنيزة، الكف من التمر والشربة من الماء»، وقوله في تبرير الحزن: «يحق لمن يعلم أن الموت مورده، وأن الساعة موعده، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده، أن يطول حزنه»، وقوله في أثر الحزن فيما يصدر عن الإنسان من عمل صالح: «طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح»[2].

والمتأمل في الحياة الرُّوحِيَّة التي كان يحياها الحسن البصري، وفي أقواله في الزهد والخوف والحزن والتفكر - وهي عنده دعائم هذه الحياة الرُّوحِيَّة - يلاحظ

---

(١) الصَّارِعة: القاتلة.

(٢) نفس المرجع: ج١ - ص٩٧، وحلية الأولياء: ج٢، ص١٣٢ - ١٣٣.

أن زاهد البصرة الأكبر لم يزهد لأن الزهد عنده هو المثل الأعلى الذي كان يطمح إلى تحقيقه لذاته، وإنما هو قد اتخذ من الزهد وسيلة تعينه على الخلاص من شر، والحصول على خير. ولم يكن هذا الخير شيئًا آخر غير ثواب الجنة، كما أن ذلك الشر لم يكن شيئًا آخر غير عذاب النار؛ فهو قد زهد إذن لأنه كان يرى أن كل نعيم دون الجنة حقير، وهو قد خاف وحزن لأنه كان يعتقد أن كل بلاء دون النار يسير.

وليس أدل على هذا من قوله الذي يخاطب فيه الإنسان: «ابن آدم! نفسك نفسك، إنما هي نفس واحدة، إن نَجَتْ نَجَوْتَ، وإن هَلَكَتْ هَلَكْتَ، ولم ينفعك من نجا، وكل نعيم دون الجنة حقير، وكل بلاء دون النار يسير». وهنا يلاحظ وجه شبه قوي بين مذهب زُهَّاد الخوارج وبين مذهب الحسن البصري في الزهد والخوف، وإن كان الحسن يخالف الخوارج، فيما عدا ذلك من معتقداتهم؛ فقد وصف أبو حمزة الخارجي أصحابه فقال: «أَنْضَاء عبادة، وأَطْلاح سهر»[1]، ناهيك بما حدث به أبو حمزة الخارجي أيضًا عن أصحابه، وهو أنه كلما مر أحدهم بآية في ذكر الجنة بكى شوقًا إليها، وإذا مَرَّ بآية في ذكر النار، شهق كأنَّ زفير جهنم بين أذنيه. ومهما يكن من شيء فقد كان الحسن البصري مؤسسًا للمذهب البصري

(١) أنضاء جمع نِضْو: وهو المهزول من الإبل وغيرها.. وأَطْلاح جمع طلح، وهو الخالي الجوف من الطعام، والطلح كالطليح: المهزول والراعي المُعْيِي. يقال: هو طلح نساء؛ أي يتتبعهن. ويعني أبو حمزة بقوله هذا أن أصحابه قد عكفوا على العبادة ولازموا السهر حتى هزلت أجسامهم، وخلت أجوافهم، كما يدل على ذلك أن زيادًا قتل أحدهم ثم دعا مولاه فاستوصفه أمره، فقال: ما أتيته بطعام في نهار قط، ولا فرشت له فراشًا بليل قط.

في الزهد القائم على الخوف، والتفكر الموصل إلى الإيمان، والحزن والبكاء اللذين يصفيان النفس، ويؤديان بالإنسان إلى الظفر برضوان الله، ونعيم جنته.

الزهد مع الحب: رابعة العدوية

وكما طبع الحسن البصري الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية في القرن الأول للهجرة بطابع الزهد مع الخوف والحزن، فقد طبعتها كذلك رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥هـ بهذا الطابع؛ إذ كانت في حياتها زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية، غير أنها زادت على هذا كله عاملاً جديدًا كان له آثار خصبة قوية في توجيه الحياة الرُّوحِيَّة وجهة جديدة، وذلك أن رابعة لم تصدر في زهدها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب، كما كان يصدر الحسن البصري وغيره من زهاد عصره، بل هي قد صدرت عن ذلك الخوف والحزن: الخوف من النار، والحزن مما يحتاج إلى الاستغفار، وعن الحب: حب الله لما يخصها به من نعمه وآلائه، وحبه لذاته، وهذا هو الحب الذي يتخذ فيه من الله موضوعًا يشتاق إليه الإنسان، ويقبل عليه لا خوفًا من ناره، ولا طمعًا في جنته، بل ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته.

فأما دوام حزنها وبكائها، وشدة خوفها، فذلك ما يدل عليه قول الشعراني عنها، وهو أنها: «كانت - رضي الله عنها - كثيرة البكاء والحزن. وكانت إذا سمعت ذكر النار غُشِيَ عليها زمانًا. وكانت تقول: استغفارنا يحتاج إلى استغفار ... وكان

موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها»[١]، ويدل عليه أيضًا ما يروى عنها أنها سمعت ذات مرة سفيان الثوري يقول «واحزناه!» فقالت له: «واقلة حزناه! ولو كنت حزينًا ما هَنَاك[٢] العيش»[٣].

وأما حبها لله، وتوجيهها للحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية في سبيل هذا الحب، فذلك ما يدل عليه قول معالي أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا، وهو: «... وعندما كان التصوف في سذاجته لعهد رابعة، لم يكن الحديث في أمر المحبة الصوفية طريقًا مُعَبَّدًا. وقد تكون رابعة العدوية أول من هَتَفَ في رياض الصوفية بنغمات الحب شعرًا ونثرًا. وجدير بمولاة آل عتيك - التي كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة، وأسماهم نفسًا، وأشدهم عزوفًا عن الدنيا وزخارفها - أن يكون انقطاعها إلى الله قد وَجَّهَ نفسها الشاعرة وجهة حب إلهي فغنَّت بأناشيده...»[٤]. وقد حاول معالي الأستاذ أن يربط بين الحزن والحب عند رابعة فقال: «...وليس هذا الحزن العميق في نفس السيدة رابعة إلا مظهر ما كانت تفيض به نفسها الشاعرة من الحب العميق؛ فالسيدة رابعة هي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف الإسلامي، وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها. وإن الذي فاض

---

(١) الطبقات الكبرى: ج١، ص٧٢.
(٢) هَنَاك: أسعدك.
(٣) الطبقات الكبرى: ج١، ص٧٢.
(٤) دائرة المعارف الإسلامية «الترجمة العربية». تعليق لمعالي الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا على مادة تصوف، المجلد الخامس، ص٢٩٦ - ٢٩٧.

به الأدب الصوفي بعد ذلك من شعر ونثر في هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية إمام العاشقين والمحزونين في الإسلام»[١].

ونحن إذا تصفحنا كتب التصوف وطبقات الصوفية أَلْفَيْنَاها حافلة بكثير من نفحات هذا الحب الإلهي الذي فاضت به نَفْسُ رابعة، فملك عليها كل عواطفها، وجعلها لا تتغنى إلا به، ولا تردُّ كل شيء إلا إليه: فمن ذلك أبياتها التي تخاطب فيها ربها فتقول:

أُحِبُّكَ حُبَّين: حُبَّ الْهَوَى ... وحُبًّا لأنَّكَ أَهْلٌ لذاكا
فأمَّا الذي هُوَ حُبُّ الهوى ... فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَا
وأمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَه ... فَكَشْفُكَ لِي الحُجْبَ حتى أراكا
فَلا الحَمْدُ فِي ذَا وَلاَ ذَاكَ لِي ... ولَكِنْ لَكَ الحَمْدُ في ذَا وَذَاكَا

وقد عقب الغزالي على هذه الأبيات بقوله: «ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة، وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها، وهو أعلى الحبين وأقواهما، ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها رسول الله ﷺ حيث قال حاكيًا عن ربه تعالى: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»[٢]. ومن ذلك أيضًا قولها:

(١) نفس المرجع ص٢٩٧ - ٢٩٨.
(٢) إحياء علوم الدين: ج٤، ص٢٦٦ - ٢٦٧.

إنِّي جَعَلْتُكَ فِي الفُؤَادِ مُحَدِّثِي وَأَبَحْتُ جِسْمِي مَنْ أَرَادَ جُلُوسِي
فَالجِسمُ مِنِّي للجَلِيسِ مُؤَانِسٌ وَحبيبُ قَلْبِي فِي الفُؤَادِ أَنِيسِي

وقولها:

تَعْصَى الإلهَ وأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ هَذَا لَعَمْرِي فِي الفِعَالِ بَدِيعُ
لَو كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لأطعتَه إنَّ المُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ يُطِيعُ

ولعل أهم ما يلاحظ على هذه الأبيات هو أن رابعة العدوية قد أخرجت فيها الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية عن هذا الزهد الذي كان قوامه عند الحسن البصري - وعند غيره من زهاد عصره - الخوف من عذاب النار والشوق إلى ثواب الجنة، وأخضعتها لنوع آخر من الزهد، دعامته حب الله وطاعته والأنس به والإقبال عليه والشوق إليه؛ فهي قد قَسَّمَت الحب في أبياتها الأربعة الأولى إلى نوعين: أحدهما حب الهوى، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه، والآخر حب الله لذاته، وهو هذا الحب الذي كانت غايته عندها مطالعة جمال الذات الإلهية. وليس من شك في أن أعلى الحُبَّيْن هو حب الله لذاته حبًّا مجردًا عن الهوى، منزهًا عن الغرض، إلا أن يكون هذا الغرض مشاهدة الله ومعاينة جماله الأزلي. وليس من شك أيضًا في أن هذا النوع الثاني من الحب هو الذي كانت تؤثره رابعة، وتأخذ نفسها به، كما يدل على ذلك قولها في إحدى مناجاتها:

«إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم، وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي»، وكما يدلنا عليه أيضًا قصتها مع سفيان الثوري، وقد سألها عن حقيقة إيمانها فأجابته بقولها: «ما عبدته خوفًا من ناره، ولا حبًّا لجنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حبًّا له وشوقًا إليه»، وكما يدل عليه بعد هذا كله قولها: «محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه».

ومن هنا نرى أنه وإن كان غير رابعة من زُهَّاد عصرها وعُبَّاده قد انطوت حياتهم الرُّوحِيَّة على معنى حب الله والشوق إليه، إلا أن رابعة كانت بدعًا بين هؤلاء الزهاد والعباد؛ ذلك بأنها كانت أسبقهم إلى استعمال لفظة الحب استعمالاً صريحًا، وتوجيهه إلى الله هذا التوجيه الرائع القوي الذي تعبر عنه آثارها المنظومة والمنثورة، وتأثرها فيه بما ورد في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [المائدة/ ٥٤]، ومعنى هذا أن لفظة الحب ظلت مختفية من معجم المصطلحات الصوفية، حتى كانت رابعة، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة، فإذا هي تفتح بها فتحًا جديدًا في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية. ومن ثم أخذت لفظة الحب تشيع بين الزهاد والعباد المعاصرين لرابعة، وتظهر ظهورًا واضحًا قويًّا عند الصوفية الذين تعاقبوا بعد ذلك، على نحو ما سنبيِّنه في موضعه من الحديث عن التصوف والصوفية في القرنين الثالث والرابع.

التصوُّف والصوفية

ظل الزهاد والعباد يحيون حياتهم الرُّوحِيَّة التي صورناها عند كل من الحسن البصري ورابعة العدوية طوال القرنين الأولين للهجرة، وأخذوا ينتشرون هنا وهناك في أنحاء مختلفة من المملكة الإسلامية إِبَّان هذين القرنين، دون أن يكون لهم نظام عام يجمعهم، أو طريقة مشتركة تؤلف بينهم. وظلت هذه حالهم حتى أشرف القرن الثاني للهجرة على نهايته، وإذا بزهد أولئك الزهاد يتطور ويأخذ صورة العلم المنظم تنظيمًا ساذجًا بسيطًا في أول الأمر، ثم دقيقًا مضبوطًا بعد ذلك؛ إذ أصبح الزهاد والعباد والنساك والفقراء يعرفون باسم الصوفية، وأصبحت طريقتهم التي تؤلف بين قلوبهم وتربط بين أفرادهم، وتدعو إلى مذاهبهم في مختلف نواحي الحياة الرُّوحِيَّة النظرية والعملية، تعرف باسم التصوف. ومعنى هذا أنه كما كانت حياة النبي ﷺ وأصحابه هي البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهاد، فقد كان زهد هؤلاء الزهاد هو البذرة الثانية التي نبت منها تصوف الصوفية، ويؤيد هذا ما أثبته ابن خلدون، وهو أن التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة الإسلامية، وأن أصله يرجع إلى ما كان

عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، من اتباع طريق الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة[١]. فلما اتسعت الفتوح الإسلامية، واتصل العرب بغيرهم من الأمم التي كانت لها حضارات، وامتازت حياتها بكثير من ألوان الترف والنعيم، فتنهم ما رأوا من هذه الألوان، وفشا بينهم الإقبال على الدنيا، وانطلقت أنفس على سَجِيَّتِها منصرفة عن الدين، مهملة لأحكامه، ممعنة في الاستزادة من المتاع، وذلك في القرن الثاني للهجرة، هنالك اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة، بعد أن كانوا يُعْرَفون قبل ذلك باسم الزهاد تارة، والعباد تارة أخرى، والنساك والفقراء والبكائين أطوارًا. والغالب أن تكون تسميتهم بالصوفية والمتصوفة راجعة إلى لبس الصوف الذي اختصوا به؛ وذلك لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب، فالصوفي من هذه الناحية نسبة إلى الصوف، كما أن المتصوف مأخوذ منه أيضًا؛ إذ يقال تَصَوَّفَ إذا لبس الصوف، كما يقال تَقَمَّصَ إذا لبس القميص. وهنا يلاحظ معالي أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا أن لفظ الصوفي والمتصوف أُطْلِقَ بادئ الأمر مرادفًا للزاهد والعابد والفقير، وأنه لم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين، ومراعاة أحكام الشريعة؛ فإن الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ص٣٢٨.

ذلك[1]. وهذا يبين لنا أن التصوف في أول عهده بالظهور على مسرح الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، لم يكن مختلفًا عن الفقر والزهد وما إليهما مما كان شائعًا بين الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف الصالح في القرنين الأولين للهجرة، ولكنه ما لبث بعد ذلك أن زاد على معنى الفقر والزهد بعض المعاني التي تختلف كثيرًا أو قليلاً عن معناهما، وذلك مع احتفاظه بهما على أنهما أساسان ضروريان من الأسس التي أُقِيمَ عليها بناؤه. والتي كانت تقوى وتتجدد كلما تقدم الزمن، وتطورت الحياة وعاش الصوفية في أجواء مختلفة عن ذلك الجو الذي كان يعيش فيه الزهاد الأولون من الصحابة والتابعين ومَنْ جَاءَ بعدهم. ولكي يتبين لنا كيف نشأ التصوف من الفقر والزهد، ثم كيف تطور بعد ذلك حتى أخذ صورًا جديدة وأصبح متصلاً بالفقر والزهد من وجه، ومختلفًا عنهما من وجه آخر، يحسن أن نقف عند هذه الألفاظ الثلاثة وقفة قصيرة، نكشف فيها عن المعنى الذي يشترك أو يختلف فيه كل منها عن الآخر، لاسيما أن في ذلك ما يُعِينُنا على بيان ماهية التصوف، وهو موضوع حديثنا في هذه الفقرة.

بين الفقر والزهد والتصوف

بين الفقر والزهد والتصوف معنى جامع، ولكنها مع ذلك مختلفة؛ إذ التصوف غير الفقر وغير الزهد، والزهد غير الفقر وغير التصوف، ولبيان هذا

(١) دائرة المعارف الإسلامية «الترجمة العربية»: المجلد الخامس، ص٢٧٩.

نقول مع السهروردي مؤلف «عوارف المعارف»: إن التصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد، ولكن بزيادة أوصاف وإضافات بدونها لا يكون الصوفي صوفيًّا، ولو كان زاهدًا وفقيرًا: فإذا تأملنا ما عرف به أبو محمد الجريري التصوف، وهو قوله: «التصوف هو الدخول في كل خُلُق سَنِيّ[1]، والخروج عن كل خُلُق دَنِيّ[2]»، تبيَّنا أن التصوف هنا ينطوي على معنى هو حصول الأخلاق وتبديلها، وأنه بهذا يكون في مرتبة فوق مرتبة الزهد ومرتبة الفقر. ويؤيد هذا ما قيل من أن «نهاية الفقر مع شرفه هي بداية التصوف»، ومن هنا يمكن أن يقال بعبارة أخرى: إن الفقر أساس من أسس التصوف؛ إذ لا يمكن أن يكون الصوفي صوفيًّا إلا بعد أن يتحقق بالفقر، وإلا بعد أن يأخذ نفسه بترك الأشياء لا للأعواض الموعودة، بل للأحوال الموجودة، على حد تعبير صاحب «عوارف المعارف»؛ فالفقر من هذه الناحية طريق من طرق الوصول إلى التصوف، كما أنه لايلزم من وجود الفقر وجود التصوف، ولا أن يكون كل متحقق بالفقر صوفيًّا، ولكن لابد لكل صوفي من أن يكون متحققًا بالفقر، وإذا تأملنا أيضًا ما عَرَّفَ به الجُنَيدُ التصوف، وهو قوله: «التصوف هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به» تبينا أن أخص خصائص المتحقق بالتصوف هو أن يفنى عن نفسه، ويبقى بربه؛ بحيث لا يكون قائمًا في الأشياء ولا مريدًا لها أو منصرفًا عنها بإرادته هو، بل يكون كذلك بإرادة الله، وهذا مخالف لما عليه كل من الفقير والزاهد؛ فالفقير والزاهد إنما يقومان في

---

(١) سَنِيّ: رَفِيع، عالٍ.
(٢) دَنِيّ: حقير.

الأشياء بنفسيهما، ويريدان لها، أو ينصرفان عنها بإرادتهما، فهما من هذه الناحية مختلفان عن الصوفي في أنهما يُعْمِلان إرادتهما، ويأخذان نفسيهما بالفقر والزهد، ويصدران عن دوافع نفسية تدفعها إلى الفقر والزهد، في حين أن الصوفي فانٍ عن نفسه، مُسْقِط لإرادته وتدبيره، لايعنيه مراد نفسه بقدر ما يعنيه مراد ربه، ولا يصدر في أحواله وأفعاله عن إرادته الفردية بقدر ما يصدر عن مقتضيات المشيئة الإلهية. وهذا ما بينه السهروردي، إذ عرف الصوفي بأنه من كان دائم التصفية للقلب عن شوب النفس مستعينًا على هذه التصفية بدوام افتقاره إلى مولاه، فهو قائم بربه على قلبه، وقائم بقلبه على نفسه[١].

ومن هنا نتبين أن التصوف أرقى من الفقر والزهد وإن كان منطويًا عليهما، ومستندًا إليهما، ونتبين أيضًا أن الفقر والزهد بمثابة المدخل إلى أبواب التصوف، أو التمهيد الذي يمهد النفس الإنسانية للتحقق بالأحوال الرُّوحِيَّة المشرقة، والنفحات القلبية الصادقة التي هي قوام التصوف، وسبيل الصوفي إلى كشف الحقيقة. ومثل الفقر والزهد في هذا كمثل الفقراء والزهاد الذين كان ظهورهم ممهدًا سبيل الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية لمن جاء بعدهم من طبقات الصوفية.

---

(١) عوارف المعارف: ص٤٤.

تاريخ كلمة صوفي وأصلها

واختلفت الآراء وتباينت وجهات النظر حول التاريخ الذي ظهرت فيه كلمة «صوفي»؛ ففريق يرى أن هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة، أي أنه اسم استُحْدِث بعد عهد الصحابة والتابعين، وفريق آخر يذهب إلى أنه قد عُرِف في الملة الإسلامية قبل ذلك، وفريق ثالث يزعم أنه لفظ جاهلي عرفه العرب قبل الإسلام. ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فإن أوثق المصادر الصوفية تظهرنا على أن أول من أطلق عليه اسم الصوفي هو أبو هاشم الكوفي المتوفى سنة ١٥٠هـ، وقد كان عربيًّا من الكوفة، قضى معظم حياته في الشام[١]، وتأثر في حياته بما كان يؤثره النبي والصحابة من بساطة في العيش، وإعراض عن زخرف الدنيا وغرورها، كما تأثر بما ورد في القرآن عن المعصية والحساب، وما أعد للمتقين من ثواب وللكافرين من عذاب. وقد صور القشيري تاريخ الأسماء التي أطلقت على العاكفين على الحياة الرُّوحِيَّة في مختلف أطوارها، فقال: «إن المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يَتَسَمَّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ﷺ إذ لا أفضلية فوقها، فقيل لهم الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني، سُمِّي من صَحِبَ الصحابة بالتابعين، ورأوا ذلك أشرف تسمية. ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين. ثم اختلف الناس، وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد. ثم ظهرت البِدَع، وحصل التداعي بين الفِرَق، فكل

(١) نفحات الأنس: «طبعة ناسوليز» ص٣٤.

فريق ادعوا أن فيهم زهادًا، فانفرد خواص أهل السنة والمراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طَوَارِق الغَفْلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة»[١]. ومنذ ذلك الحين شاع اسم التصوف والصوفية، وصار علمًا يطلق على من يحيون حياة روحية فيها زهد الزهاد، وعبادة العباد، وفقر الفقراء، وفيها أشياء أخر أضيفت إلى هذا كله، وعُرِف المتحققون بها باسم الصوفية؛ بحيث صار هذا الاسم علمًا لهم يتميزون به من عامة المتدينين، ومن علماء الدين أو الفقهاء المعنيين بظاهر الأحكام في الشرع.

وكما اختلفت الآراء حول التاريخ الذي ظهرت فيه كلمة «صوفي» فقد اختلفت كذلك حول الأصل الذي ترد إليه هذه الكلمة؛ فمن قائل: إن الظاهر في هذا الاسم أنه لقب؛ إذ لا يشهد له اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، ومن قائل: إنه من الصفاء أو الصَّفْو، أو من الصَّفّ، ومن قائل: إنه من الصُّفَّة. ومن قائل: إنه من الصُّوفَانَة[٢]. أو إنه نسبة إلى الصُّوف الذي اختص القوم بلبسه، واتخذوا منه رداءهم مخالفين بذلك الجماهير فيما يقبلون عليه من لبس فاخر الثياب. ولكي يتبين لنا وجه الحق في هذه الأقاويل، يحسن أن نقف وقفة قصيرة عند كل منها.

---

(١) الرسالة القشيرية: ص٧ – ٨.

(٢) الصوفانة: نبات عشبي يظهر له زغب يشبه الصوف.

فأما القول بأن الصوفي مشتق من الصفاء أو الصفو، فقول صحيح من الناحية المعنوية، وفاسد من الناحية اللفظية؛ إذ هو على الرغم من انطوائه على معنى الصفاء الذي يتهيأ لقلب الصوفي، فإنه يتمشى بحال ما مع أبسط قواعد الاشتقاق اللغوي؛ لأن النسبة إلى الصفاء هي صفويّ، كما أن النسبة إلى الصفو هي صفويّ لا صوفي.

وكذلك الرأي القائل بأن الصوفي من الصَّفّ؛ لأن الصوفية في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم، فهو رأي، وإن كان صحيحًا من الناحية المعنوية، إلا أنه خاطئ من الناحية اللغوية؛ إذ النسبة إلى الصَّفّ هي صَفِّيّ لا صوفي.

وأما الرأي القائل بأن الصوفي إنما سمي كذلك نسبة إلى الصُّفَّةُ التي نُسِبَ إليها قوم من فقراء المهاجرين والأنصار(١)، فإنه يظهرنا على مبلغ الملاءمة بين الحياة التي كان يحياها أهل الصُّفَّة والحياة التي يحياها الصوفية فيما أخذ به أولئك وهؤلاء أنفسهم من زهد في الدنيا، وعكوف على العبادة، وانقطاع إلى الله تعالى، فهو من هذه الناحية مستقيم مع طبيعة الحياتين، ولكنه مع ذلك لا يمكن أن يستقيم من الناحية اللغوية؛ لأن النسبة إلى الصُّفَّة هي صُفِّيّ لا صوفي.

---

(١) انظر ص٢٧ – ٢٨ من هذا الكتاب.

ومثل هذا يُقال في رأي من قال بأن الصوفي من الصَّفَة استنادًا إلى ما ينطوي عليه التصوف من معنى الاتصاف بالصفات المحمودة، وترك الصفات المذمومة؛ إذ لو كان ذلك صحيحًا، لترتب عليه أن تكون النسبة إلى الصَّفَة هي صِفَتِيّ لا صُوفي.

وأما رأي مَنْ قال بأن الصوفي نسبة إلى الصوفانة أو الصوفان الذي هو نبت، فإن دل على معنى الزهد والإقلال من الطعام الذي ينطوي عليه التصوف؛ لما في ذلك من المناسبة بينه وبين اقتصار الصوفية على ما يجري مجرى الصوفان في قلة الغناء في الغذاء(١)، إلا أنه لايمكن أن يكون صحيحًا من الناحية اللغوية أيضًا؛ إذ لو كانت النسبة إلى الصوفانة أو الصوفان صحيحة لقيل صُوفاني لا صوفي.

يبقى بعد هذا، الرأي القائل بأن الصوفي أدنى إلى أن يكون لقبًا منه إلى أي شيء آخر؛ إذ لا يشهد له اشتقاق أو قياس من جهة العربية. وهو رأي يدحضه الرأي القائل بأن الصوفي نسبة إلى الصوف؛ لأن لباس الصوف كان يكثر في الزهاد، فضلاً عما في ذلك من وجه سائغ في الاشتقاق، ومن أنه هو الذي ذهب إليه كبار العلماء من الصوفية وغير الصوفية أمثال السراج الطوسي صاحب «اللُّمَع»، وزكريا الأنصاري شارح «الرسالة القشيرية»، وابن تيمية، وابن خلدون. وحسبنا أن نثبت هنا ما ذكره صاحب «اللمع» في هذا الصدد، لنتبين منه كيف يعلل هذا العالم الصوفي الكبير نسبة الصوفية إلى ظاهر لباسهم وهو

(١) المفردات في غريب القرآن: مادة «صوف».

الصوف، ويؤثرُها على غيرها من النِّسَب الأخرى؛ فقد قال: «... فلما أضفتهم «الصوفية» إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسمًا مجملاً عامًّا مخبرًا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة. ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة، فقال عز وجل: ﴿ إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ ﴾ [المائدة/ ١١٢]، وكانوا قومًا يلبسون البياض، فنسبهم الله تعالى إلى ذلك، ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا بها مُتَرَسِّمِين؛ فكذلك الصوفية عندي - والله أعلم - نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مترسمون؛ لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء - عليهم السلام - والصديقين، وشعار المساكين المتنسكين. وقيل في تسمية أصحاب عيسى بالحواريين، أنهم كانوا قَصَّارين يغسلون الثياب، أي يحورونها وهو التبييض»، فإن صح أن الأنبياء وغير الأنبياء من السلف الصالح كانوا يلبسون الصوف، وأن الصوفية كانوا يتخذون منه ثيابهم؛ لما في ذلك من تحقق بالخشونة، وصح معه ما ذكره صاحب «اللمع» عن تسمية أصحاب عيسى بالحواريين، وما يلاحظ في نسبة الصوفي إلى الصوف من ملاءمة لقواعد اللغة، كان هذا كله دليلاً على مبلغ ما في هذا الرأي من صحة ووجاهة، ومن رجحان في نظر العقل.

وثمة رأي آخر، مختلف كل الاختلاف عما قدمنا من الآراء، ذهب فيه البيروني إلى أن لفظة «صوفي» إنما ترجع إلى لفظة «سوفيا» اليونانية، ومعناها

«الحكمة»؛ فقد ذكر البيروني في معرض الكلام عن مذاهب الحكماء من اليونان والهند، واشتراك أولئك وهؤلاء في مقالة واحدة، أن منهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره، فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط، وقد عَقَّب على ذلك بقوله: «وهذا رأي السوفية، وهم الحكماء، فإن «سوف» باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلسوف «بيلاسوبا» أي محب الحكمة. ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم، فنسبهم للتوكل إلى الصفة، وأنهم أصحابها في عصر النبي ﷺ ثم صحف بعد ذلك، فصير من صوف التيوس، وعَدَلَ أبو الفتح البستي عن ذلك أحسن عدول في قوله:

تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الصُّوفِيِّ واخْتَلَفُوا ... قِدْمًا وَظَنُّوه مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ
وَلَسْتُ أَنْحَلُ هَذَا الاسْمَ غيرَ فَتًى ... صَافَي فَصُوفِيَ حَتَّى لُقِّبَ الصُّوفِي(١)

وقد ذهب مذهب البيروني طائفة من الباحثين المحدثين، زعموا أن التصوف الإسلامي؛ سواء في اسمه أم في منهجه وموضوعه، إنما هو أثر من آثار الفلسفة اليونانية. وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الباحثين العلامة فون هامر von Hammer، ولعل أهم ما يلاحظ على هذا المذهب أنه يخلط بين التصوف

(١) تحقيق ما للهند من مقولة: ص١٦.

الذي هو رياضة ومجاهدة وذوق ومشاهدة، وبين الفلسفة التي هي نظر عقلي واستدلال منطقي. يضاف إلى هذا أن نوع الحياة التي كان يحياها الصوفية، وما كانت تمتاز به من بساطة لا أثر فيها لتعقيد الحضارة، ومن خشونة لا تشوبها شائبة من نعومة أو ترف، وما كانت تنزع إليه من مَثَل أعلى قوامه الزهد والفقر، والنسك والتقشف كل أولئك يكفي - من غير شك - لأن يرجح الرأي القائل بأن الصوفية لم يتسموا بهذا الاسم نسبة إلى «سوفيا» اليونانية، بل إنهم سموا كذلك نسبة إلى الصوف الذي اتخذوا منه لباسهم، مقتدين في ذلك بمن كان يلبسه من الأنبياء، وغير الأنبياء من السلف الصالح(١)، وها هو ذا علم التصوف كما سنصوره في الفقرة التالية، لم يكن في أول نشأته إلا علمًا لبواطن القلوب وأسرار النفوس، والتماس الحقيقة العلية من ثنايا ما يختلف على النفس الإنسانية من مقامات، وما يعرض لها من أحوال. وأكبر الظن أن هذا وحده كاف لأن يفرق بينه وبين الفلسفة اليونانية من ناحية، ولأن يجعل صلته بالخشونة التي يدل عليها لبس الصوف أقوى وأوثق.

معنى الصوفي والتصوف

على أن الخلاف حول كلمة «صوفي» لم يقف عند حد تاريخها وأصلها، وإنما هو يتجاوز ذلك إلى تحديد معنى الصوفي والتصوف، فقد تعددت أقوال

(١) تحقيق ما للهند من مقولة ص١٦.

الصوفية أنفسهم، وتباينت ألفاظهم في شأن هذا التحديد، ولكنها على تعددها وتباينها وكثرة قائليها يمكن أن يستخلص منها ضابط يجمع معانيها؛ إذ الألفاظ وإن كانت مختلفة، إلا أن معانيها متقاربة. وحسبنا هنا أن نذكر بعض ما قيل في هذا الصدد مكتفين بالقدر الذي يظهرنا على ما ينبغي أن يتوفر في الصوفي من الصفات، وفي التصوف من المعاني:

(١) فقد عَرَّفَ بِشْرُ بن الحارث الحافي «الصوفي» بقوله: «الصوفي من صفا قلبه لله»، وعرفه بُنْدَار بن الحسين بقوله: «الصوفي من اختاره الحق لنفسه فصافاه، وعن نفسه فَبَرَّاه، ولم يرده إلى تعمل وتكلف بدعوى»، وعرفه أبو علي الروذباري بقوله: «الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وأطعم الهوى ذوق الجفا، وكانت الدنيا منه على القفا، وسَلَكَ منهاج المصطفى»، وعرَّفه سهل بن عبد الله التستري بقوله: «الصوفي من صفا من الكَدَر، وامتلأ من الفِكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمَدَر(١)»(٢).

والمتأمل في هذه التعريفات يلاحظ ما تقوم عليه من معاني الصفاء والفناء عن النفس، وكبح جماحها، ومحاربة أهوائها، واتباع السنة، والزهد في جاه الدنيا ومتاعها، والانقطاع إلى الله، ودوام التفكر؛ فكل أولئك أمور ينبغي أن تتحقق في

(١) المَدَر: قِطَع الطين اليابس.
(٢) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها في «التعرف لمذهب أهل التصوف»: ص٥ - ٩.

الصوفي، ولو أن واحدًا من هذه التعريفات لا يجمعها كلها على وجه يجعل منه تعريفًا جامعًا مانعًا كما يقول المناطقة.

(٢) ومثل هذا يمكن أن يلاحظ في كثرة ما ورد من تعريفات التصوف التي يكفي أن نثبت منها تعريف معروف الكَرْخِي، وهو قوله: «التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»، وتعريف أبي محمد الجريري، وهو قوله: «التصوف هو الدخول في كل خُلُق سَنِيّ، والخروج من كل خُلُق دَنِيّ»، وما ذكره رويم من الخصال التي يبنى عليها التصوف، وذلك في قوله: «التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار»، وما عرف به الجنيد التصوف في قوله: «هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به»، وفي قوله أيضًا: «التصوف ذكر مع اجتماع، ووَجْدٌ مع استماع، وعمل مع اتباع»[١].

فهذه التعريفات تعبر عما ينطوي عليه التصوف من المعاني الأخلاقية، والأحوال النفسية، من فناء العبد من نفسه وبقائه بربه، ومن تحقق بالفقر والافتقار، وإسقاط للتدبير والاختيار، وإقبال على الذِّكْر، وخضوع لسلطان الوجد، وأخذ النفس بالأعمال التي لا تنافي تعاليم الكتاب والسنة. غير أن للجنيد تعريفًا لعله أجمع من هذه التعريفات لأكثر ما أشارت إليه من المعاني والصفات، وإليك هذا التعريف: «التصوف تصفية القلب عن موافقة البَرِيَّة ومفارقة الأخلاق الطبيعية،

(١) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها في «الرسالة القشيرية»: ص١٢٦ - ١٢٧.

وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنُّصْح لجمع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول ﷺ في الشريعة»[١].

ولعل أول هذه التعريفات هو تعريف معروف الكرخي، الذي أخذ يتشكل منذ أواخر القرن الثاني للهجرة بأشكال مختلفة، ويعبر عنه بعبارات متنوعة، ولكنها مردودة إلى أصلها في قول معروف، وهو أن التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس بما في أيدي الخلائق.

(١) ورد هذا التعريف في كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف»: ص٩.

التصوُّف علم لبواطن القلوب

يحدثنا تاريخ العلوم في الإسلام بأن أحكام الشريعة في العهود الإسلامية الأولى لم تكن مدونة أو منظمة على نحو علمي، بل كانت هذه الأحكام - سواء ما كان منها متعلقًا بالعبادات أو المعاملات أو العقائد - تتلقى من صدور الرجال. ولكن ما لبث الناس بعد ذلك أن نظروا في أمور الدين، واستخلصوا ما يتصل بها من الأحكام الشرعية على نظام علمي، فلما نشأ التدوين، كان أول ما عُني به الباحثون هو علم الشريعة الذي يبحث عن الأحكام العملية الظاهرة. ومن هنا وضع الفقهاء كتبًا ورسائل في الفقه وأصوله، وفي الكلام ومسائله، وفي غير هذا وذاك مما يتصل بالقرآن والحديث، وكلها علوم تدور حول محور رئيسي واحد هو أصول الدين وأحكام الشرع. ولكن لم يكن الفقهاء هم الذين ينزعون وحدهم هذا المنزع العلمي، بل كان إلى جانبهم الصوفية الذين كان يعنيهم باطن الأحكام الشرعية، بقدر ما كان يعني الفقهاء ظاهر هذه الأحكام. نظر الصوفية إلى ما عكف عليه الفقهاء من تأليف الكتب والرسائل، وإلى ما كان لهم من أخبار وأقوال، وأحوال ومذاهب، فوجدوا أن هذا كله متفرق لا يجمعه كتاب،

وإذا هم يرون أنهم في حاجة إلى علم ينتظم رياضاتهم وأذواقهم، ويصور حياتهم الرُّوحِيَّة وما ينبغي أن يختلف فيها على نفس السالك من مقامات وأحوال، ويحقق ما تطمح إليه نفوسهم من نقاء القلب، وصفاء الروح، وكمال الدين. هنالك اصطبغت الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية التي قامت في أول الأمر على دعائم عملية من زهد الزهاد، وعبادة العباد، وفقر الفقراء، بصبغة علمية. وهنالك أيضًا استحال هذا كله إلى علم يُعْرَف باسم التصوف، له مناهجه ومنازعه، وموضوعاته وقواعده، واصطلاحاته ومذاهبه، وقد اختص الصوفية بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه.

علم الشريعة علمان: ظاهر وباطن

انقسم علم الشريعة إذن إلى قسمين مُتَمَايِزَين: قسم اختص به الفقهاء وأهل الفُتْيَا في الأحكام العامة والعبادات والمعاملات، وقسم اختص به الصوفية وأهل الباطن، اشتمل على ما يتعلق بهم من مراقبات ومحاسبات، ورياضات ومجاهدات، وأحوال ومقامات، وما إلى ذلك من الأمور الكثيرة التي نراها مُنْبَثَّة في تضاعيف أقوالهم ومعارفهم.

كتب الفقهاء كتبهم فدوَّنوا فيها الأحكام الظاهرة التي استخلصوها من القرآن والحديث. وكتب الصوفية كتبهم فأودعوها مواجيدهم التي ذاقوها، وحقائقهم التي كشفوها، ومذاهبهم التي أقاموها على أساس من القرآن والحديث

أيضًا. واختلف فقه الفقهاء، وتصوف الصوفية، ومنشأ هذا الاختلاف راجع إلى أن الفقه هو علم الأحكام الظاهرة في العبادات والعادات والمعاملات، على حين أن التصوف هو علم الرياضات النفسية، والمواجيد القلبية، والأحكام الباطنية، وشرح الاصطلاحات التي تدور بين أصحاب هذا العلم في ذلك كله، وبعبارة أخرى نقول: إن علم الشريعة صار عِلْمَين: أحدهما: علم الأعمال الظاهرة التي تجري على أعضاء الجسم وجوارحه في العبادات، كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة، وفي الأحكام والمعاملات، كالحدود والعِتْق والبُيُوع والفرائض والقصاص، وثانيهما: علم يُعْنَى بأحوال القلب وجوانحه، ويدل على الأعمال الباطنة، ويبين الطريق إليها، وكيفية التحقق بالكمال فيها. ومن هنا نظر الصوفية إلى أنفسهم على أنهم أرباب الحقائق وأهل الباطن، ونظروا إلى غيرهم على أنهم أهل ظواهر وأهل رسوم؛ سواء لديهم في ذلك من كان مع رسوم العبادة من القراء[1]. أو من كان مع رسوم العلم من الفقهاء. وهكذا أصبح للصوفية علم له موضوعاته ومناهجه وغاياته التي تختلف عن موضوعات الفقه ومناهجه وغاياته. وهكذا أيضًا كتب بعضهم في هذه الموضوعات، وأبان عن هذه المناهج والغايات في كتب خاصة، فكتب المحاسبي «الوصايا» و«الرعاية» و«فصلاً في المحبة»، وكتب الكلاباذي «التعرف لمذهب أهل التصوف»، والطوسي «اللمع»، وأبو طالب المكي «قوت القلوب»، والقشيري «الرسالة». ومن هؤلاء من كتب في

(١) القراء: هم أهل التنسك والتعبد سواء أكانوا يقرأون القرآن أم لا، وهمتهم مقصورة على ظاهر العبادة دون أرواح المعارف وأعمال القلوب.

موضوع بعينه كالورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، ومنهم من كتب في موضوعات عدة حتى كان الغزالي فكتب كتابه الجليل «إحياء علوم الدين»، ودوَّن فيه أحكام الورع والاقتداء، وبين آداب القوم وسننهم، وشرح اصطلاحاتهم وإشاراتهم التي أودعوها أقوالهم المنثورة والمنظومة، مما أدى إلى أن صار التصوف علمًا مدونًا منظمًا، بعد أن كان طريقة في العبادة فقط، وبعد أن كان العلم محصورًا في دائرة التفسير والحديث، والفقه والأصول، والكلام، وما إلى ذلك من العلوم التي توجه كل عنايتها إلى الظاهر دون الباطن.

على أن الصوفية، وإن اختلف علمهم عن علم الفقهاء، وكان نظرهم إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم مما يحطّ من شأن الفقهاء وعلمهم، بالقياس إلى الصوفية وعلمهم، فإن ذلك لم يمنع الصوفية من أن يأخذوا بحظ من علم الفقهاء؛ فقد حدثنا السهروردي في «عوارف المعارف» أن علوم الصوفية نشأت من أن نفوسهم قد أحكمت أساس التقوى، وزهدت فيما اشتملت عليه الدنيا من عَرَضٍ زائل، وزخرف حائل، فسالت أودية قلوبهم بما انصب فيها من مياه العلوم التي اجتمعت في هذه القلوب، فهم قد أخذوا بحظ من علم الدراسة «الذي يقوم على النقل والعقل»، فأفادهم ذلك؛ إذ وقفوا منه على الأحكام الظاهرة للعبادات فعلموها وعملوا بها، ثم تميزوا على غيرهم من علماء الدين بعلم آخر خاص بهم، مقصور عليهم، وهذا العلم هو علم الوراثة «التصوف»، وقد اختص به العلماء الزاهدون المتقون الذين فقهوا الدين فقهًا أبان لهم عن قواعده وأصوله إبانةً توقفهم على المعنى الحقيقي

للدين، وهو ذلك المعنى الذي لا يدل على شيء آخر غير الانقياد والخضوع، فإذا كان الدين بهذا المعنى مشتقًا من الدوُن، وكان كل شيء اتَّضَعَ فهو دُون، فقد ترتب على ذلك أن يكون الدين عبارة عن أن يخضع الإنسان نفسه لربه، وينقاد لما أمر به، وأن تكون أفضل مراتب العبادة الفقه في الدين؛ بحيث إن من كان أفقه في الدين وأعرف بأصوله، كانت نفسه أسرع إجابة وقلبه أشد انقيادًا لأصول الدين، وأقوى إذعانًا لأحكامه. ومن هنا نلاحظ مع السهروردي أن علماء الصوفية عرفوا علم الأوامر والنواهي، وأقاموا دعائمه، وذلك بترسمهم خطى رسول الله ﷺ في الاستقامة، مستعينين على تشييد صرح هذا العلم بما منحوا من زهد في الدنيا وحب للآخرة، وما تهيأ لهم من صفاء السرائر، ونقاء الضمائر. والصوفية فيما عرفوا من هذا كله، وما تهيأ لهم منه قد استطاعوا أن يرفعوا لواء علمهم الخاص بهم، ويؤثلوا بناءه على أساس متين من أحكام الشرع في الأوامر والنواهي، فكان ذلك سبيلهم إلى تأسيس ما منحوه من علومهم الخاصة بهم كعلم الحال، وعلم الخواطر وعلم اليقين، وعلم الإخلاص، وعلم النفس وأخلاقها وشهواتها - وغير ذلك من العلوم الوجدانية الذوقية التي مُنِحُوها، وحُرِمَهَا غيرهم - على دعائم من أصول الدين، وأحكام الشرع، وهذا يعني بعبارة أخرى أن علوم الوراثة «الصوفية» مستخرجة من علوم الدراسة «الفقه وغيره من العلوم النقلية والعقلية»، وأن مثل علوم الوراثة في استخراجها من علوم الدراسة كمثل الزُّبْد في استخراجه من اللبن؛ فكما أنه لو لم يكن لبن لما كان زبد، فكذلك لو لم تكن علوم دراسية لما كانت علوم وراثية. وهذا يعني بعبارة أدق أن علوم الصوفية اشتركت مع علوم غيرهم في المرتبة الأولى

من مراتب العلم، وهي مرتبة علم اليقين الذي يعطيه الدليل بتصور الأمور على ما هي عليه، وامتازت عليها بمرتبتين أخريين: إحداهما مرتبة عين اليقين، وهو ما تعطيه المشاهدة والكشف، والأخرى مرتبة حق اليقين، وهو فناء العبد في الحق «الله»، والبقاء به علمًا وشهودًا وحالاً[1]. وهنا يمكن القول بأن التصوف من حيث هو علم للباطن، وطريق من طرق العبادات، يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الرُّوحِيَّة وآثارها في القلوب، ويقابل من هذه الناحية علم الفقه - الذي يعنى من تلك العبادات بظواهرها ورسومها - قد انطوى من ناحية أخرى على البحث عن المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية، وطريق الوصول إليهما مما عكف الصوفية عليه، ووجهوا كل عنايتهم إليه، حتى جعلوا من التصوف طريقًا يوصل إلى المعرفة ويؤدي إلى السعادة، ويقابل طريق أصحاب النظر من المتكلمين. وقد نشأ عن ذلك أن كثرت الأسماء التي تدل على علم التصوف، والتي يصوره بعضها في صورة العلم المقابل لعلم الفقه والباحث عن الباطن كتسميته بعلم القلوب، أو علم الأسرار، أو علم الأحوال والمقامات، أو علم السلوك، أو علم الطريقة، ويصوره بعضها الآخر على أنه علم مقابل لعلم الكلام وباحث عن المعرفة الذوقية المختلفة عن المعرفة النظرية أو العقلية، كأن يسمى علم المعارف، وعلم المكاشفة، وعلم الحقيقة: فأما صورته الأولى التي يبدو فيها علمًا للباطن فإنها تظهر عند صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة، في حين أن صورته الثانية التي تجعل منه علمًا للمعرفة والسعادة فإنها تظهر عند صوفية

---

(١) قيل «علم اليقين» ظاهر الشريعة، و«عين اليقين» ظاهر الإخلاص فيها، و«حق اليقين» المشاهدة فيها. «التعريفات للجرجاني»: مادة «حق اليقين».

القرنين الخامس والسادس للهجرة، كما سنبين هذا كله من خلال حديثنا عن بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التي ظهرت في تلك القرون، والتي كان ظهورها عاملاً قويًا أعان على صبغ التصوف بعد ذلك بالصبغة الفلسفية.

خصائص التصوف في القرنين الثالث والرابع

يلاحظ المتأمل فيما خَلَّفَه صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة من الآثار، أنه كان للتصوف وقتئذ خصائص نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية، ولو أن حظه من الخصائص الأخلاقية كان في أوائل هذه الفترة أَوْفَر وأَظْهَر إلى الحد الذي جعل معالي أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا يُعِدّ التصوف في أول عهده بالتكون العلمي علمًا للأخلاق الدينية الإسلامية ومعاني العبادة، مستدلاً على ذلك بما قاله ابن القيم (المتوفى سنة ٧٥٦هـ) في «مدارج السالكين»: «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخُلُق» وبقوله أيضًا: «إن هذا العلم مبني على الإرادة، فهي أساسه، ومجمع بنائه، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة، وهي حركة القلب؛ ولهذا سمي علم الباطن، كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح؛ ولهذا سمي علم الظاهر»، ويقول الكتاني: «التصوف هو الخُلُق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء»، ويقول: من

قال «علم السلوك هو معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات(١)، ويسمى بعلم الأخلاق، وعلم التصوف»(٢).

على أننا وإن كنا نوافق معالي الأستاذ على أن الطابع الأخلاقي هو الذي كان غالبًا على التصوف في أول تكونه العلمي، فإننا نلاحظ من ناحية أخرى أن الطابع النفسي لم يكن أقل شأنًا من الطابع الأخلاقيّ، كما أن كثيرًا من المسائل على كثير من المعاني الميتافيزيقية التي ظهرت بادئ ذي بدء غامضة ساذجة، ثم أخذت تتضح وتدقّ رويدًا رويدًا، حتى تهيأ لها من عوامل النمو ما أعانها على أن تظهر بعد ذلك ظهورًا قويًّا عند من جاء من الصوفية المتفلسفين في القرنين السادس والسابع للهجرة؛ فتحليل النفس الإنسانية، وبيان الأحوال التي تعرض لها، وترتيب المقامات التي تختلف عليها، وتمثل الغاية القصوى على أنها فناء العبد عن نفسه، وبقاؤه بربه واتحاده به مما تحدث عنه صوفية القرنين الثالث والرابع الذين سنضرب الأمثال ببعضهم فيما يلي، كل أولئك يكفي - من غير شك - لإظهارنا على أن التصوف لم يكن علمًا للأخلاق الدينية الإسلامية فحسب، وإنما كان كذلك علمًا للنفس الإنسانية، وللمنازع الميتافيزيقية التي تنزع إليها هذه النفس، وترمي من خلالها إلى التحقق بالفناء عن وجودها، والاتحاد بالذات الإلهية، على نحو ما يظهرنا أبو يزيد البسطامي والحسين بن منصور الحلاج، وأمثالهما من أصحاب الأذواق وأرباب الأحوال.

---

(١) الوجدانيات: هي الأخلاق الباطنة والملكات النفسية.

(٢) تعليق لمعالي الأستاذ على مادة «تصوف» في الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية.

وكما كان الحب طابعًا للزهد الذي عُرف عند رابعة العدوية في القرن الثاني، فقد كان هذا الحب أيضًا من أخص خصائص التصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع؛ فأقوال معروف الكرخي - على قلتها وقصرها - تبين لنا أنه قبل اللفظتين اللتين كان يدور حولهما الجدل في مدرسة بغداد، وهما الطمأنينة (المعرفة) والمحبة. وقد اصطنع الجنيد لفظة المحبة، وقال فيها كلامًا يُعِدّه صوفية وقته خير ما قيل في تحديدها. وكذلك استعمل ذو النون المصري هذه اللفظة في غير تردد، وقد ظل التصوف مطبوعًا بطابع الحب طوال القرن الثالث، حتى كان الحسين بن منصور الحلاج الذي ترك في مسألة المحبة وما يتصل بها من فناء وبقاء، واتحاد وحلول، آثارًا باقية، ونفحات صادقة، وليس أدل على عناية صوفية ذلك الوقت بالمحبة وما يتفرع عليها، من أن أحدهم - وهو المحاسبي - قد وضع فيها فصلاً خاصًا هو أشبه ما يكون برسالة تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب، وأن هذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها في قلوب محبيه، كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحبوب، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد[1].

ونظرة في «التعرف لمذهب أهل التصوف» للكلاباذي (المتوفى سنة ٣٨٠هـ)، و«قوت القلوب» لأبي طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٦هـ)، و«كشف المحجوب» للهجويري (المتوفى ٤٥٦هـ أو سنة ٤٦٤هـ) و«الرسالة» للقشيري (المتوفى سنة ٤٦٥هـ)، و«إحياء علوم الدين» للغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ) و«محاسن المجالس»

(١) انظر تفصيل تاريخ مسألة المحبة في كتابنا «ابن الفارض والحب الإلهي»: ص٩٤ - ١٠٠.

لابن العريف (المتوفى سنة ٥٣٦هـ) - تكفي لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بإثبات أقوال من سبقهم من صوفية القرنين الثالث والرابع في المحبة الإلهية، وكلها بمثابة المواد الأولية التي اعتمد عليها الصوفيون المتأخرون فيما أسسوه من مذاهب، وما نزعوا إليه من منازع.

ولكي يتبين لنا ما كان يمتاز به التصوف في القرنين الثالث والرابع من الخصائص النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي أشرنا إليها آنفًا، يحسن أن نقف وقفات قصارًا عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التي تمثل هذه الخصائص تمثيًلا صادقًا.

صوفية القرنين الثالث والرابع

لم يكن ظهور الصوفية في هذين القرنين مقصورًا على البصرة والكوفة، كما كان ذلك شأن الزهاد والعباد في القرنين الأولين، وإنما هو يتجاوز الكوفة والبصرة إلى بغداد، وغيرها من بلاد المملكة الإسلامية، كفارس ومصر والشام وجزيرة العرب؛ فقد انتشرت الصوفية في هذه الأنحاء من العالم الإسلامي، وكان لهم مشايخ وطوائف وطرق ينتسب إليها المريدون في مختلف البلاد. غير أن مذهبهم لم يُصِبْ من النمو والازدهار في أي من البلاد، ما أصاب في بغداد التي كان نموه فيها سريعًا، وحظه من الصبغة العلمية عظيمًا.

وقد رُوِي أن أول من تكلم في علوم التوحيد والوَرَع ببغداد هو أبو الحسن السَّرِيّ السَّقَطِيّ (المتوفى عام ٢٥٣هـ)، والذي كان تاجرًا، ولكنه انصرف عن التجارة، وعكف في بيته على العبادة، وانقطع عن الناس. وترجع أهميته في تاريخ التصوف الإسلامي إلى أنه أول من تكلم ببغداد في الحقائق والتوحيد من ناحية[١] وإلى ما يقال من أنه أول من تكلم في المقامات والأحوال من ناحية أخرى[٢].

وروي أيضًا أن أول من تكلم في اصطلاحات الصوفية من صفاء الذكر، وجمع الهمة، والمحبة والعشق، والقرب والأنس، هو أبو حمزة محمد بن إبراهيم الصوفي البغدادي (المتوفى عام ٢٦٩هـ)؛ فهو من هذه الناحية لم يسبقه أحد إلى الكلام في هذا على المنابر ببغداد.

ولعل معروفًا الكرخي (المتوفى عام ٢٠٠ أو سنة ٢٠١هـ) هو أول من عَرَّف التصوف، وذلك في قوله: «التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق» سَكِر معروف بحب الله سكرًا كان يرى أنه لن يُفِيق منه إلا بلقاء ربه، كما كان يرى أن فناء الأتقياء بقاء، وموتهم حياة:

مَوتُ التَّقِيِّ حَيَاةٌ لا نَفَاذ لَهَا ... قَدْ مَاتَ قَومٌ وهم في النَّاسِ أَحْيَاء

---

(١) تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار النيسابوري (طبعة ليدن ١٩٠٩م): ج١، ص٢٧٤.
(٢) كشف المحجوب: ص١٦٠.

وقد كان أبو سليمان الداراني (المتوفى سنة ٢١٥هـ) ممن تحدث عن الحب المتبادل بين الله وأوليائه، وعن المعرفة التي كانت عنده أدنى إلى الصمت منها إلى الكلام. وعنده أن العارف إذا فُتِحت عين بصيرته أُغْمِضت عين بصره؛ بحيث لا يرى شيئًا سوى الله، وكذلك القلب حين يبكي لأنه فقد ربه؛ فإن الروح تبتهج لأنها وجدته.

ومن أعظم صوفية القرن الثالث خطرًا في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبيّ (المتوفى سنة ٢٤٣هـ)، عرض لنا في صورة رائعة الأطوار التي تختلف على نَفْس الصوفي في طريق الحياة الرُّوحِيَّة. وما ينكشف لها من حقائق، ويتجلى عليها من معارف. قال عنه القشيرى: إنه كان عديم النظير علمًا وورعًا ومعاملة وحالاً، وعدَّه واحدًا من الخمسة الذين جمعوا بين العلم والحقائق، وكان الأربعة الآخرون: الجنيد، ورويم، وابن عطاء، وعمرو بن عثمان المكي[(١)]. وقد كان المحاسبي يرى أن من صح باطنه بالمراقبة والإخلاص فقد زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السُّنَّة.

ومنهم أبو الفيض ذو النون المصري (سنة ٢٤٥هـ)، والذي يصح أن يقال إن الخصائص التيوزوفية للتصوف قد ظهرت عنده في صورتها الأولية لأول مرة في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، فقد أوضح ذو النون معالم الطريق الروحي إلى الله، وصنف الأحوال والمقامات الصوفية. وكان مدار الكلام عنده على أربع:

(١) الرسالة القشيرية: ص١٢.

حُبّ الخليل، وبُغْض القليل، واتباع التنزيل، وخوف التحويل؛ فهو هنا قد جعل من حب الله ورسوله، والزهد في الدنيا، والسير على منهج ما ورد في الكتاب والسنة، والخوف من أن ينكص[1] الإنسان على عقبيه مسايرة لأهوائه وشهواته - أسسًا يقوم عليها مذهبه في التصوف. ويؤيد هذا ما ذهب إليه في قوله: «إن من علامات المحب لله عز وجل، متابعة حبيب الله ﷺ في أخلاقه وأفعاله، وأوامره وسنته». والتوبة عنده توبتان: توبة العوام وتكون من الذنوب، وتوبة الخواص وتكون من الغفلة.

والمعرفة عند ذي النون على ضروب ثلاثة: معرفة عامة المؤمنين ومعرفة المتكلمين والحكماء، ومعرفة خواص الأولياء المقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم، وهي أرقاها وأوفرها حظًا من اليقين: ذلك بأنها معرفة مباشرة للذات الإلهية، وما لها من صفات الوحدة؛ إذ هي لا تحصل عن طريق من طرق التعليم أو الاستدلال، وإنما هي إلهام أو نفث في الرَّوْع[2] لا يدانيه[3] أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى، سواء في موضوعه أو منهجه. وبغير المعرفة الحاصلة على هذا الإلهام، لا يمكن أن تعرف الذات الإلهية إلا من طريق صفات السلوك، لا سيما أن كل ما يتصوره وهم الإنسان فإن الله بخلافه. وليس أدل على أن المعرفة اليقينية عند ذي النون هي المعرفة التي يفيضها الله على قلب عبده، من قول

(١) ينكص: نكص على عقبيه أي رجع عما كان قد اعتزمه وأحجم عنه.
(٢) الرَّوْع: القلب والعقل.
(٣) يدانيه: يقاربه

ذي النون نفسه، وقد سئل عن كيفية معرفته ربه فأجاب: «عرفت ربي بربي، ولولا ربي ما عرفت ربي».

وكما كانت لذي النون نظرية في المعرفة، فقد كانت له كذلك نظرية في المحبة؛ فهو يرى أن ثمة حبًّا متبادلاً بين العبد المحب وبين الرب المحبوب، وأن هذا الحب من شأنه أن يوصل الإنسان إلى الاتحاد بربه اتحادًا يشعر فيه باستغراق ذاته في ذات الله. وهذا هو الحب الإلهي الذي كان يرى ذو النون أنه يجب على من تحقق به ألا يتحدث عنه، أو يبوح بشيء من أسراره لمن لا يعرفون من الحب غير معناه المادي الحسي.

وقد ترك ذو النون بنظريتيه في المحبة والمعرفة، وغيرهما مما يضيق المقام عن ذكره، آثارًا قيمة تردد صداها في نفوس كثير من صوفية المشرق ومذاهبهم أمثال أبي محمد سهل بن عبد الله التستري (المتوفى عام ٢٧٣هـ أو ٢٨٣هـ)، وأبي تراب النخشي (المتوفى عام ٢٤٥هـ)، وأبي عبد الله بن الجلاء الذي كان من أكابر مشايخ الشام، وسمع من ذي النون وصحبه، وأبي سعيد أحمد بن عيسي الخراز (المتوفى عام ٢٧٧هـ)، والذي صحب ذا النون أيضًا، كان له كلام في الفناء[١].

(١) الرسالة القشيرية: ص١٤ و١٧ و٢٠ و٢٢ - ٢٣.

على أن هناك صوفيًّا آخر انتهى في أذواقه إلى الفناء عن نفسه والاستغراق في ربه والاتحاد به، وهذا الصوفي هو أبو يزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١هـ)، والذي عبر عن فنائه واتحاده في ألفاظ وعبارات أخص ما تمتاز به، أنها من قبيل الشطحات[1] الجريئة المسرفة في بعد الخيال وغموض المعنى؛ بحيث لا يكاد القارئ يقف عليها، ويأخذها على ظاهرها، حتى يحكم عليها بمنافاتها لتعاليم الشرع، وعلى قائلها بالكفر والضلال، ومن هذا القبيل قوله: «لا إله إلا أنا فاعبدوني سبحاني ما أعظم شأني»، وقوله متحدثًا عن الله وعما دار بينه وبينه بصدد فنائه عن نفسه واتحاده به: «رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد! إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زَيِّنِّي بوحدانيتك وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك»؛ وقوله عن تلبسه بالصورة الإلهية، وصيرورته إلى الوحدانية: «أول ما صرت إلى وحدانيته صرت طيرًا جسمه من الأحدية، وجناحاه من الديمومة، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية - ووصف أرضها وأغصانها وثمارها - ثم قال: فنظرت فعلمت أن هذا

---

(١) الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة (التعريفات مادة «شطح»). ومن هنا كانت الشطحات ألفاظًا وعبارات موهمة الظاهر تستشكل ظواهرها. ويقف الناس منها مواقف يتفاوت حظها من الإنكار والتحسين والتأويل. ولكنها على أي حال ألفاظ وعبارات صدرت عن أصحابها في وصف ما يخضعون له من الوجد الغالب على نفوسهم.

كله خدعة»، فكل أولئك أقوال تظهرنا على أن أبا يزيد إنما يصف حاله في الفناء، وقد فَقَدَ فيها أنيته، وتحقق بالاتحاد مع الذات الإلهية. يضاف إلى هذا أن أبا يزيد كان أول من استحدث لفظة «السُّكْر» التي كان لها إلى جانب ألفاظ «الحب» و«المحبة» و«العشق» أكبر أثر في التصوف الإسلامي[١].

ومن الصوفية المعاصرين لأبي يزيد، يحيى بن معاذ الرازي (المتوفى عام ٢٥٨هـ). كان كأبي يزيد من الآخذين أنفسهم بالفناء، الخاضعين لسلطان الوجد والسُّكْر، كتب إلى أبي يزيد ذات مرة فقال: إنه سَكِرَ لكثرة ما شرب من كأس المحبة، فرد عليه أبو يزيد بقوله: إن غيرك قد شرب بحار السماوات والأرض، ولمَّا تُنْقَع غَلَّتُه بعد، ولكنه ما يزال يخرج لسانه ويصيح طالبًا المزيد. ولقد كان يحيى أول من ألقى دروسًا عامة في التصوف، كما كان في نظر البعض أول من صرح بحبه لله في عبارات واضحة وخطاب مباشر. وإن كانت رابعة العدوية - في رأينا - أسبق منه إلى هذا اللون الصريح من ألوان التعبير عن الحب.

ومهما يكن من شيء فقد كان يحيى بن معاذ صاحب مذهب في الحب، وكان حبه منطويًا على فضيلتي الخضوع والاستسلام لله، ومن شأن هاتين الفضيلتين أن يرد صاحبهما كل شيء إلى الحقيقة العَلِيَّة، وألا يجعل للشر وجودًا؛ إذ الحقيقة العَلِيَّة أو الذات الإلهية خيرٌ مَحْض، والشر لا يمكن أن يصدر عن الخير. وحقيقة المحبة عند يحيى بن معاذ لا تزيد بالبر، ولا تنقص بالجفاء.

(١) كشف المحجوب: ص١٨٤.

ولم يكن كلامه مقصورًا على المحبة والسُّكْر فحسب، وإنما هو يتناول المعرفة أيضًا: معرفة الحق التي كانت عنده خيرًا وأبقى من معرفة الخلق، ولهذا كان يرى أن الفَوْت أشد من الموت؛ لأن الفَوْت انقطاع عن الحق، والموت انقطاع عن الخلق، وهو يعني بهذا أن الذي يحصل في الفَوْت هو تقطع الأسباب بين الإنسان والله، وجهل الإنسان بالله، في حين أن الذي يحصل في الموت هو انقطاع الصلة بين الإنسان والخلق، وتوثقها بينه وبين الحق توثقًا ينتهي به إلى معرفته بالله، ومع أن يحيى بن معاذ كان من هؤلاء الصوفية الذين صبغوا التصوف بالصبغة العلمية، التي شهدنا بعض آثارها عنده وعند غيره من المتقدمين عليه أو المعاصرين له، فإنه كان ما يزال يتأثر بطريقة الزهاد الأولين في الزهد، كما يدل على ذلك ما ذكره في بعض أقواله من أن قِوَام الزهد ثلاثة أشياء: القلة والخَلْوَة والجوع، وتلك لَعَمْرِي أهم الأسس التي أُقِيمت عليها الحياة الرُّوحِيَّة لمن ظهر من الزهاد والنساك والفقراء إِبَّان القرنين الأوَّلَين للهجرة، فضلاً عن حياة الصحابة في صدر الإسلام.

وبقدر ما كان أبو يزيد البسطامي ويحيى بن معاذ الرازي آخذين بالفناء معنين في السُّكْر الذي يحصل للعبد إذا اشتدَّ به الحب، وغَلَبَ عليه الوجد، فقد كان أبو القاسم الجنيد (المتوفى سنة ٢٩٧هـ)، مُؤْثِرًا للصحو على السُّكْر؛ إذ هو يرى أن الإنسان يكون في حال الصحو واعيًا بما يجري في نفسه، غير مسئول عما يصدر عنه. ومن هنا كان الفرق بين مذهب أبي يزيد ومذهب الجنيد كالفرق بين

السُّكْر الذي هو غيبة بوارد قوي يرد على قلب العبد، ويملك عليه نفسه حتى يغيبه عنها وعن كل شيء، وبين الصحو الذي يحصل عقب السُّكْر، ويرجع فيه العبد إلى الإحساس، بعد الغَيْبة وزوال الإحساس، فيميز بين الأشياء، ويعرف المؤلم منها والمُلِذّ[١]، ويختار المؤلم في موافقة الحق. ولا ترجع أهمية الجنيد في تاريخ التصوف إلى مذهبه هذا فحسب، وإنما هي ترجع أيضًا إلى أنه كان يذيع التعاليم الصوفية ويعلمها، ولكن في دائرة محدودة، وبين فئة خاصة من أصحابه ومريديه.

ولم تَشِعْ لفظة الحب وما يتصل بها من فناء وبقاء واتحاد عند صوفية القرن الثالث على الوجه الذي شهدنا بعض آثاره عند من ذكرنا فحسب، بل إن الأمر هنا يتجاوز هذه الألفاظ إلى ذلك المذهب الذي ابتدعته رابعة العدوية في الحب الإلهي، وهو أن يحب الله لا خوفًا من ناره، ولا طمعًا في جنته، ولكن ابتغاء لوجهه الكريم، واجتلاء لجماله الأزلي؛ فقد ظهر مذهب هذه الزاهدة العاشقة ظهورًا واضحًا عند علي بن الموفق (المتوفى سنة ٢٦٥هـ)، ولم يكن ظهوره مقصورًا على المعنى الذي قصدته رابعة من حبها هذا المنزَّه عن الهوى والغرض، وإنما هو يتجاوز المعنى إلى الألفاظ والعبارات التي تكاد تكون عندهما واحدة، كما يدل على ذلك قول علي بن الموفق في مناجاته لربه: «اللهم إن كنت تعلم أني أعبدك خوفًا من نارك فعذبني بها؛ وإن كنت تعلم أني أعبدك حبًّا مني لجنتك

(١) المُلِذّ: الممتع.

فاحرمنيها؛ وإن كنت تعلم أني إنما أعبدك حبًّا مني لك، وشوقًا إلى وجهك الكريم، فأبحنيه وافعل بي ما شئت»؛ فالتقارب بين هذه المناجاة وما سبق إثباته من نظيراتها عند رابعة، أوضح وأظهر من أن يحتاج إلى تعليق[١].

وممن كان لهم شأن في تاريخ التصوف، وتأسيس مذهب من أهم مذاهبه في ذلك العصر، أبو صالح حمدون القَصَّار النيسابوري (المتوفى سنة ٢٧١هـ)، والذي انتشر منه مذهب المَلامَتِيَّة أو المَلامِيَّة، وهو مذهب سمي أصحابه بهذا الاسم نسبة إلى الملامة أو الملام؛ لأنهم كانوا لا يظهرون ما ببواطنهم على ظواهرهم، ويَعْمَدون إلى التستر والاستخفاء وراء مظاهر تستدعي أن ينعى الناس عليهم ويغضُّوا من شأنهم، ولكنهم لا يعنيهم من ذلك شيء، بل الذي يعنيهم هو الاجتهاد في تحقيق كمال الإخلاص، ووضع الأمور في مواضعها، والاكتفاء بما بينهم وبين الله من تَحَبُّب وتودُّد، وما بينهم وبين أنفسهم من موافقة إرادتهم وعلمهم لإرادة الله وعلمه؛ بحيث لا ينفون الأسباب ولا يثبتونها إلا في محل يقتضي نفيها أو ثبوتها[٢]. ومن هنا كان حمدون القصار يؤثر أن يكون مظهره مظهر المسيئين على أن يبعده تعظيم الناس عن الله[٣].

فإذا انتقلنا من القرن الرابع، ألفيناه حافلاً بالشخصيات الصوفية الفذة، والمذاهب الرُّوحِيَّة النظرية والعملية القيمة، التي انتشرت في أنحاء مختلفة من

(١) انظر ص ٩٠ - ٩٤ من هذا الكتاب.
(٢) التعريفات للجرجاني: مادة «ملامية».
(٣) كشف المحجوب: ص١٨٣ - ١٨٤.

العالم الإسلامي، فحوالي أواخر القرن الثالث الهجري، حمل أصحاب السري السَّقَطيّ وتلاميذه مذاهب الصوفية البغداديين إلى مواطن كثيرة من المملكة الإسلامية، فحملها موسى الأنصاري (المتوفى بِمَرْو عام ٣٢٠هـ) إلى خراسان؛ وحملها أبو علي أحمد بن محمد الروذباري (المتوفى بالفسطاط ٣٢٢هـ) إلى مصر، وحملها أبو زيد الآدمي (المتوفى عام ٣٤١هـ) إلى جزيرة العرب. وقد صحب الروذباري الجنيد والنوري وابن الجلاء، وكان كما يقول عنه القشيري: أظرف المشايخ وأعلمهم بالطريقة[١]. وظهر التصوف بمدينة نيسابور على يد أبي علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي (المتوفى سنة ٣٢٨هـ)، وقد كان إمام وقته، وصحب أبا حفص وحمدون القصار[٢]. وحوالي أواخر القرن الرابع كانت شيراز بنوع خاص حافلة بكثير من الصوفية الذين رفعوا فيها لواء الحياة الرُّوحِيَّة، وغذوا بأذواقهم ومذاهبهم تعاليمها.

وإذا عدنا إلى بغداد مرة أخرى، وجدنا فيها طائفة صالحة من صوفية القرن الرابع، ويكفي أن نذكر منهم أبا بكر الشبلي (المتوفى سنة ٣٣٤هـ)[٣]، والذي كان شيخ وقته حالاً وظرفًا وعلمًا، وأبا محمد عبد الله المرتعش (المتوفى ببغداد سنة

(١) الرسالة القشيرية: ص٢٦.
(٢) نفس المرجع والصفحة.
(٣) نفس المرجع: ص٢٥.

٣٢٨هـ)، والذي صحب أبا حفص وأبا عثمان ولقي الجنيد[١]، والخلدي (المتوفى سنة ٣٤٨هـ)، والذي كان أول من كتب في تاريخ الصوفية وحكاياتهم[٢].

نشأة الطرق الصوفية

على أن نمو التصوف وازدهاره في القرنين الثالث والرابع لم يقف عند حد تأسيس مذاهبه وكثرة مشايخه الذين أعانوا على هذا التأسيس فحسب، بل هو يتجاوزه إلى شيء آخر؛ ذلك أن الصوفية أخذوا منذ النصف الثاني للقرن الثالث الهجري ينظمون أنفسهم طوائف وطرقًا، يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة. وكان قِوَام هذه الطرق طائفة من المريدين يلتفُّون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبصِّرهم على الوجه الذي يحقق لهم كمال العلم، وكمال العمل، فكان من هذه الطرق: السقطية نسبة إلى السري السقطي، والطيفورية نسبة إلى أبي يزيد طيفور البسطامي، والجنيدية نسبة إلى الجنيد، والخرازية نسبة إلى أبي سعيد الخراز، والنُّورية نسبة إلى أبي الحسين النوري، والملامتية أو القَصَّارية نسبة إلى حمدون القَصَّار.

هذه صورة عامة لما كان عليه التصوف ومذاهبه وطرقه في القرنين الثالث والرابع، ونتبيَّن من خلالها إلى أي حد، وعلى أي وجه، اصطبغت الحياة الرُّوحِيَّة

(١) نفس المرجع: ص٢٦.
(٢) الفهرست لابن النديم: ص١٨٣.

الإسلامية في هذين القرنين بالصبغة العلمية والعملية، وكيف تضافرت جهود هؤلاء الصوفية على توجيه الحياة الرُّوحِيَّة هذه الوجهة النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي ظهرت كثيرًا أو قليلاً عند من استعنَّا بذكرهم على تكوين تلك الصورة.

على أن هناك صوفيًا من صوفية القرنين الثالث والرابع لعله أقواهم شخصية، وأعظمهم خطرًا وأبعدهم أثرًا في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، سواء في عصره أو فيما تلاه من العصور؛ وهذا الصوفي هو الحسين بن منصور الحلاَّج (المتوفى سنة ٣٠٩هـ). ولا ترجع أهمية الحلاج إلى آثاره الرُّوحِيَّة فحسب، وإنما هي ترجع أيضًا إلى هذه الثورة العنيفة التي أثارها على نفسه ومذهبه من جانب الفقهاء؛ ولهذا آثرنا أن نقف وقفة خاصة عند الصراع الذي نشب وقتئذ بين الفقهاء والصوفية، ووقفة أخرى عند مذهب الحلاج.

الصراع بين الفقهاء والصوفية

تبينًا عند الكلام على انقسام علم الشريعة إلى ظاهر وباطن أن الصوفية، وهم أهل الباطن كانوا ينظرون إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر وأرباب رسوم، في حين أنهم كانوا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أهل البواطن وأرباب الحقائق[١]. وكما نظر الصوفية إلى الفقهاء هذه النظرة، فقد نظر الفقهاء إلى الصوفية نظرة

---

(١) انظر ص١١٢ -١١٧ من هذا الكتاب.

مقابلة كلها سخط على الصوفية، وتكفير لهم، وتجريح لمذاهبهم، ذلك بأن الفقهاء نظروا فيما خلَّفه الصوفية من أقوال، وما أُثِر عنهم من أحوال، فإذا هم يرون هؤلاء القوم يمعنون في الباطن، ويسرفون في التحدث عما في هذا الباطن من ضمير يستلهمونه المعرفة من ناحية، والحكم على الأعمال من ناحية أخرى، فأحنقهم ذلك عليهم؛ لما بينه وبين تعاليم القرآن من مخالفة؛ فقد قال الصوفية بالمعرفة الباطنة الحاصلة عن طريق القلب، في حين قال القرآن بالمعرفة الآتية عن طريق الاعتبار والاستبصار؛ واحتكم الصوفية إلى الضمير وما يوحيه من حكم على هذا الفعل بأنه خير، وعلى ذاك الفعل بأنه شر، في حين أن شريعة القرآن تقوم الناس وأفعالهم بحسب الظاهر، وتعاقب المسيء على إساءته، وتثيب المحسن على إحسانه. ومن هنا عمد الفقهاء إلى الإبانة عن الزَّيْغ والضلال في قول الصوفية بأن النية مقدمة على العمل، وأن السُّنَّة خير من الفرض، وأن الطاعة خير من العبادة[١]. ولكن هذا لم يمنع أهل السُّنَّة من الإقبال على المعتدلين من الصوفية والرضا عنهم، والاهتداء في معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التي ألفها ابن أبي الدنيا (المتوفى عام ١٨١هـ)، ثم بعيون التواليف مثل كتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي (المتوفى عام ٣٨٦هـ)[٢].

ومهما يكن من شيء فقد شهد النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة بداية الصراع بين الفقهاء والصوفية، فهنالك سِيقَ إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد

(١) دائرة المعارف الإسلامية: مادة «تصوف».
(٢) دائرة المعارف الإسلامية: مادة «تصوف».

كل من ذي النون المصري، والنوري، وأبي حمزة، والحلاج، ولم يكد يشرف ذلك القرن على نهايته حتى كان عدد الزنادقة قد زاد زيادة ملموسة، وحتى كان لهذا كله أثره في حياة الدولة الإسلامية، ومبلغ حظها من استتباب الأمن واستقرار النظام العام.

الحسين بن منصور الحلاج

ولد الحسين بن منصور الحلاج في مدينة البيضاء إحدى مدن فارس (عام ٢٤٤هـ)، ونشأ في واسط بالعراق. وحوالي (عام ٢٦٠هـ) - أي عندما كان في السادسة عشرة من عمره - اتصل بسهل بن عبد الله التستري في تستر بالأهواز، وقضى في خدمته عامين، ثم اتصل بعد ذلك بعمرو المكي في البصرة، وفي (عام ٢٦٤هـ) دخل بغداد حيث تتلمذ على الجنيد. وحياته حافلة بالرحلات المتعددة إلى البلاد المختلفة التي اتصل فيها بغير من ذكرنا من أئمة عصره في التصوف. وقد حج إلى مكة ثلاث مرات في حياته. وفي (عام ٢٩٧هـ) أصدر ضده ابن داود الأصفهاني الظاهري فتواه التي كان من أثرها أن قُبِضَ على الحلاج للمرة الأولى، ولكنه فَرَّ من السجن (عام ٢٩٨هـ) واختبأ بسوس في الأهواز. وفي (عام ٣٠١هـ) قُبِضَ عليه للمرة الثانية، وظل مقبوضًا عليه ثماني سنوات في سجون بغداد المختلفة، حتى إذا كان (عام ٣٠٩هـ)، كانت محاكمته للمرة الثانية وهي المحاكمة التي انتهت في (الثامن عشر من ذي القعدة سنة ٣٠٩هـ) بفتوى

إدانته، والحكم عليه بالإعدام، وتنفيذ هذا الحكم على وجه ضُرِبَ معه بالسياط، وقُطِّعَت يداه ورجلاه، وفُصِلَ رأسه، ثم حُرِقَت أشلاؤه بالنار، وأُلْقِيَت بعد ذلك في مياه دجلة.

ويرجع الحكم على الحلاج بالإعدام إلى مقالته المشهورة «أنا الحق»، وهي هذه المقالة التي أعلن فيها اتحاده بالذات الإلهية، رغم أنه أصبح وهذه الذات شيئًا واحدًا، كما يرجع إلى ازدياد مريديه والملتفّين حوله ممن كانوا يعتقدون فيه القدرة على إحياء الموتى، وإبراء المرضى، واختراق الأستار، وكشف الأسرار، وغير ذلك من ألوان الكرامات وخوارق العادات التي كان يُخْشى منها على عقيدة هؤلاء المريدين من أن يعتقدوا فيه الألوهية. يضاف إلى هذا ما كان بينه وبين القرامطة - وهم خصوم الخلافة الألداء - من صلات سرية، وما كان يعلنه من أن الحج الظاهر الذي ينتقل فيه الإنسان من بلده إلى تلك الأراضي المقدسة في الحجاز، يمكن أن يستعاض عنه بحج آخر روحي، يستطيع الإنسان الذي صَفَت نفسه، ودقَّ حسه، أن يستشعر فيه انتقال الكعبة إليه، وطوافها حوله، بدلاً من انتقاله إليها، وطوافه حولها في ذلك الحج الظاهر المعروف.

على أن الذين كتبوا عن الحلاج بعد مماته مختلفون في رأيهم في الرجل، وحكمهم على عقيدته ومذهبه: ففريق يرى أنه كافر أو زِنْدِيق، خارج على تعاليم الكتاب والسنة، وفريق آخر يرى أنه لم يكن كذلك، وإنما هو ولي من أولياء الله المقربين، عبر عن درجته في القرب، ومنزلته من الله بعبارات لا يكاد يسمعها من

يأخذها على ظاهرها حتى يستشنعها[١]، وينسب قائلها إلى العقائد المضلّة، والبدع المُزيغَة[٢]؛ ولو قد فهمها على حقيقتها وأَوْغَل في باطنها، لعلم أن صاحبها بريء مما ينسب إليه. ومن الأقوال التي تصور رأي الفريق الأول ما أثبته ابن النديم من أن الحلاج محتال مشعبذ[٣]، يتعاطى مذاهب الصوفية، وينتحل ألفاظهم، ويدعي كل علم وهو صِفْرٌ من ذلك[٤]. أما الذين أعجبوا به، ولم يحنقوا عليه، فقد كان سوادهم الأعظم من الصوفية الذين نظروا إليه على أنه كان وليًّا من أولياء الله، وأنه لم يلق ما لقي من أذى واضطهاد إلا لأنه باح بسر الاتحاد بين ذاته والذات الإلهية. وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الشاعرين الصوفيين الفارسيين العظيمين: جلال الدين الرومي الذي أثنى عليه، وفريد الدين العطار الذي لقبه بشهيد الحق.

وللحلاج آثار كثيرة، ذكر منها ابن النديم سبعة وأربعين مصنفًا، تصوّر مختلف النواحي لمذهبه، ويكفينا أن نذكر منها: كتاب الأحرف المحدثة الأزلية والأسماء الكلية، وكتاب الأصول والفروع، وكتاب سر العالم المبعوث، وكتاب العدل والتوحيد، وكتاب علم البقاء والفناء، وكتاب مدح النبي والمثل الأعلى وكتاب هو هو. على أن أهم مصنفاته، وأقربها إلى تناول أيدينا هو كتاب «الطواسين» الذي جمعه وصححه ونشره بالعربية والفارسية، وعلق عليه بالفرنسية الأستاذ

(١) يستشنعها: يستقبحها.
(٢) المُزيغَة: المائلة عن الحق.
(٣) المشعبذ: المشعوذ.
(٤) الفهرست: ص ٢٦٩.

الكبير لويس ماسينيون، وهذه النصوص الأربعة التي تنسب إلى الحلاج، والتي أذاعها الأستاذ ماسينيون، وشاركه في ذلك تلميذه المرحوم الأستاذ بول كراوس.

مذهب الحلاج

لعل من أبرز ما يصور لنا المذهب الصوفي للحلاج هو هذه النظريات التي نسجها، وعبر عنها شعرًا تارة ونثرًا تارة أخرى حول المسائل الثلاث التالية: حلول الذات الإلهية أو اللاهوت في الذات البشريَّة أو الناسوت؛ وقدم الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي الذي فاض بكل أنواع الكمال العلمي والعملي، وكان واسطة في خلق العالم، وتوحيد الأديان، وأنها جميعًا مستمدة من منبع إلهي واحد.

فأما نظرية الحلاج في الحلول فقد صورها الإصطخري - وهو أحد معاصريه المتأخرين - بقوله: «الحسين بن المنصور المعروف بالحلاج من أهل البيضاء، وكان رجلاً حلاجًا ينتحل النسك؛ فما زال يرتقي به طبقًا عن طبق حتى انتهى به الحال إلى أن زعم أن من هَذَّب في الطاعة نفسه، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه، وصبر على مفارقة اللذات، وملك نفسه في منع الشهوات، ارتقى به إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يتنزَّل في درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه، فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم، فيصير مطاعًا فلا يريد شيئًا إلا كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله، وأن جميع فعله

حينئذ فعل الله، وجميع أمره أمر الله». وهذا يعني أن الحلاج اعتنق عقيدة حلول الله في الإنسان، واستحالة الإرادة الإنسانية إلى إرادة إلهية؛ بحيث يصبح كل ما يصدر عن الإنسان من فعلٍ فعلاً لله. وعقيدة الحلول هذه هي إحدى العقائد الرئيسية عند غلاة الشيعة. وقد اتخذ منها الحلاج أساسًا بنى عليه مذهبه في حلول اللاهوت في الناسوت، أو حلول المحبوب في المحب، أو حلول الرب في العبد، كما يدل على ذلك قوله:

أَنَا مَنْ أَهْوَى ومَنْ أَهْوَى أَنَا   نَحنُ رُوحَانِ حَللْنَا بَدَنا
فَـــإِذَا أَبْصــَرْتَنِــي أَبْصَــرتَه   وَإِذَا أَبْصَــرْتَهُ أَبْصَــرْتنَا

وقوله مخاطبًا محبوبه وهو الله:

أَنْتَ بين الشَّغَافِ والقَلْبِ تَجْرِي   مِثْل جَرْيِ الدُّمُوعِ مِن أَجْفَاني
وَتَحُلُّ الضَّــمِيرَ جَـوفَ فُؤَادِي   كَحُلُولِ الأَرْوَاحِ في الأَبْدَانِ

على أن الحلاج في تعبيره عن هذا الحلول، كان مترددًا بين إثبات الامتزاج بين روحه وروح محبوبه وهو الله من ناحية، وبين نفي هذا الامتزاج من ناحية أخرى: فأما إثباته لهذا الامتزاج فيدل عليه قوله:

مَزَجْتَ رُوحَكَ في رُوحِي كَمَا   تُمْزَجُ الخَمْرَةُ بالماءِ الزُّلال
فَـإِذا مسَّــك شَــيءٌ مَسَّــنِي   فَإِذَا أَنْتَ أَنَا في كُلِّ حَالْ

فهو هنا يصور حلول روح محبوبه في روحه في صورة الامتزاج الذي يحصل بين الخمر والماء على وجه يصيران معًا شيئًا واحدًا؛ كما يعبر تعبيرًا صريحًا عن أنه يستحيل وهذا المحبوب إلى شيء واحد بحيث إن أحدهما إذا مسه شيء فقد مس الأخر. ولكنه ينفي هذا الامتزاج في نصوص أخرى، منها قوله:

أَنَا عَيْنَ اللهِ في الأَشْيَاءِ فهَل ظَاهِرٌ في الكَونِ إلا عَيْنُنَا
أَنَا سِرُّ الحَقِّ ما الحقّ أَنَا بَل أَنَا حَقٌّ فَفَرقٌ بيننا

وقوله في مخاطبة ربه: «...وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك، غير ممازجة لها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها»[1]، وقوله أيضًا: «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، والبشرية بالإلهية فقد كفر؛ فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عند ذوات الخلق وصفاتهم. ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه»؛ فهو هنا حلولي ينظر إلى اللاهوت والناسوت، أو الرب والعبد، أو المحبوب والمحب، على أنهما شيئان متمايزان في ذاتهما وحقيقتهما، بقدر ما كان هناك حلوليًا واتحاديًا معًا، يرى أن الذات الإلهية يمكن أن تَحُلَّ في الذات الإنسانية على وجه تمتزج فيه الذاتان؛ بحيث تصيران ذاتًا واحدة. ومع ذلك فنحن نستطيع أن نوفق بين ما يذهب إليه الحلاج في هاتين الناحيتين اللتين تبدوان لأول وهلة كأنهما متناقضتان: فالحلاج حلولي، وحلولي صريح في أغلب

(1) Quatre textes inédites, relatifs à la biographie d'al-Hosays ibn Itfansour al-Hallaj : p. 51

نواحي مذهبه، يرى أن اللاهوت يمكن أن يَحُلَّ في الناسوت إذا تهيأ لهذا الأخير حظ من الفناء النفسي، والصفاء الروحي، فهنالك يحل الروح الإلهي في الروحي الإنساني على نحو ما يحل الروح الإنساني في البدن الإنساني، وهنالك أيضًا يصدر الإنسان في أفعاله عن الإرادة الإلهية لا عن إرادته الإنسانية، دون أن يترتب على ذلك أن يكون الإنسان عين الله، أو أن يكون الله عين الإنسان. ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الحلاج هو أن الإنسان من حيث حقيقته إلهي، لاسيما أن الله خلق الإنسان على صورته، وأنه من أجل ذلك أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة/ ٣٤].

وأما نظرية الحلاج في النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية، فقد أفرد لها قسمًا خاصًّا من كتابه «الطواسين»، وهو ذلك القسم الذي جعل عنوانه «طاسين السراج»، وأظهرنا من خلاله على أن لمحمد ﷺ صورتين مختلفتين: صورته نورًا أزليًا قديمًا، كان قبل أن تكوَّن الأكوان، ومنه استمد كل علم وعرفان، وصورته نبيًّا مرسلاً، وكائنًا محدثًا، تعين وجوده في زمان ومكان محدودين، وهو هنا إنما صدر في رسالته التي أداها، ودعوته التي دعا إليها، وكماله الذي تحقق به في العلم والعمل - عن ذلك النور الأزلي القديم الذي صدر عنه، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين، والأولياء اللاحقين. وقد وصف الحلاج ذلك النور المحمدي، وبين ما تنطوي عليه النعوت التي نعت بها سراجه الفياض من المعاني الرُّوحِيَّة،

فقال: «طس سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوز السراج وساد، قمر تجلى من بين الأقمار، برجه في فلك الأسرار، سماه الحق «أميًّا» لجمع همته، و«حَرَميًّا» لعظم نعمته، و«مكيًّا» لتمكينه عند قربه»[١] وبين كيف استمدت أنوار النبوة من ذلك النور المحمدي الذي هو أقوم من كل هذه الأنوار، فقال: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر، وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكَرَم: همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم؛ لأنه كان قبل الأمم»[٢]، وأظهر كيف أن العلوم كلها قطرة من بحر علمه، فقال: «فوقه غمامة برقت، وتحته برقة لمعت وأشرقت، وأمطرت وأثمرت، العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غَرْفَةٌ من نهره، الأزمان كلها ساعة من دهره»[٣]، وتحدث عن حقيقة محمد من حيث القرب من الله والاتصال به، فأبان أنه الأول، وعن مكانته في النبوة، فأظهر أنه الآخر، وذلك في قوله: «الحق به وبه الحقيقة، هو الأول في الوصلة، هو الآخر في النبوة، والباطن بالحقيقة، والظاهر بالمعرفة»[٤]، فكل أولئك نصوص صريحة الدلالة على نظرية الحلاج في الحقيقة المحمدية، وعلى أن هذه النظرية عند هذا الصوفي الجليل الشأن كانت تدور على طائفة من المعاني الرئيسية التي كان قوامها قِدَم النور المحمدي، وسبقه في الوجود على

(١) كتاب الطواسين: ص٩.
(٢) نفس المرجع: ص ١١.
(٣) نفس المرجع: ص ١٣.
(٤) كتاب الطواسين: ص ١٣.

كل ما في الكون، وفيض أنوار العلم والحكمة والنبوة من سراجه[1] الوَهَّاج، سواء أكانت هذه النبوة نبوة محمد المبعوث نفسه، أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين عليه.

وقد لعبت هذه النظرية دورًا هامًّا في تاريخ التصوف التيوزوفي بعد الحلاج؛ فنحن نجدها في صور مختلفة، ومعبرًا عنها بألفاظ وعبارات متنوعة، عند كل من محيي الدين بن عربي، وعمر بن الفارض، وعند غيرهما من الصوفية الذين اصطبغ تصوفهم بصبغة فلسفية.

وأما نظرية الحلاج في توحيد الأديان، وأن هذه الأديان إن هي إلا أسماء لحقيقة واحدة، وفروع لأصل واحد، فإنها تتلخص في أن الأديان كلها لله، شغل بكل دين طائفة لا اختيارًا منهم، بل اختيارًا عليهم وأن من لام أحدًا ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا في رأي الحلاج مذهب القدرية، والقدرية عنده مجوس هذه الأمة، وأن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان، إنما هي ألقاب مختلفة وأَسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف[2]. وهذا يعني بعبارة أخرى أنه مادام الله هو الذي تجري مشيئته على عباده بما يشاء، ومادام هو الذي يقضي على هذا الإنسان أو ذاك بأن يكون يهوديًّا أو نصرانيًّا أو مسلمًا، فلا محل إذن لأي اختلاف بين الأديان من حيث الحقيقة.

(١) سراجه: السراج: المصباح الزاهر.
(٢) L. Massignon, *Recueil de textes inédits*, (Paris, 1929), p. 58–59

أما ذلك الاختلاف الواقع بين الأديان فإنه ليس اختلافًا في الأصل والجوهر، وإنما هو اختلاف في الاسم والمظهر، والحق أن جميع الأديان أسماء متعددة لمسمى واحد، ومظاهر متغايرة لحقيقة واحدة.

وكما ظهرت نظرية الحلاج في الحقيقة المحمدية عند من جاء بعده من الصوفية، فكذلك كان شأن نظريته في وحدة الأديان؛ فقد أخذت صورًا روحية رائعة، واصطبغت بألوان فلسفية زاهية عند كل من: محيي الدين بن عربي وعمر بن الفارض، وجلال الدين الرومي، وعبد الكريم الجيلي، وكثير غيرهم من كتاب الصوفية وشعرائهم الذين كان لمؤلفاتهم وأشعارهم أعمق الآثار، وأطيب الثمرات في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية.

التصوُّف طريق للمعرفة والسعادة

تبينًّا في الفقرة السابقة، كيف اختلف علم الصوفية عن علم الفقهاء، وكيف كان الفقهاء خصومًا للصوفية. وها نحن أولاء ننتقل في تاريخ التصوف الإسلامي إلى مرحلة لم يكن فيها هذا العلم مخالفًا لعلم الفقه فحسب، بل هو مخالف أيضًا لعلم الكلام، سواء من حيث المنهج أو الغاية، فبقدر ما كانت تتسع أنظار الباحثين في الأصول والمسائل الدينية بحثًا عقليًّا يستند إلى الدليل والبرهان، كانت أذواق الصوفية الباحثين في حركات القلوب، والآخذين بتصفية النفوس، تدقّ وتنضبط، وتتضح معالمها، وتتبين مسالكها، وتتعين غايتها القصوى التي لم تصبح عبادة الله خوفًا من ناره وطمعًا في جنته، أو حب الله ابتغاء لوجهه الكريم، كما كان ذلك شأنها عند زهاد القرنين الأوَّلَين للهجرة، ولا تصفحًا لبواطن القلوب، والتماسًا لآثار العبادة في الأرواح، كما كان ذلك هو الشأن في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وإنما أصبحت تلك الغاية شيئًا آخر وراء هذا كله وأسمى منه، أصبحت معرفة ذوقية للذات الإلهية، وإقرارًا من جانب القلب بتوحيد هذه الذات، وتحققًا بالسعادة من طريق الإيمان القلبي والمعرفة الذوقية،

وهذا يعني بعبارة أخرى أن التصوف الذي كان في القرنين الأولين طريقًا من طرق العبادة يتسمى باسم الزهد أو الفقر أو النسك، وكان في القرنين الثالث والرابع علمًا للباطن يتناول الأحكام الشرعية في العبادات من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين، ويختلف من هذه الناحية عن علم الظاهر الذي كان الفقهاء يقفون فيه عند ظواهر العبادات ورسومها - قد أصبح في القرن الخامس للهجرة طريقًا ذوقيًّا، ومنهجًا روحيًّا، يوصل إلى المعرفة، ويستعان به على تحقيق السعادة، الأمر الذي ترتب عليه أن أصبح التصوف هنا مخالفًا لعلم الكلام، بعد أن كان هناك مخالفًا لعلم الفقه.

التصوف في القرن الخامس: الغزالي وحياته الرُّوحِيَّة

وتاريخ التصوف الإسلامي في القرن الخامس حافل بالكثير من الشخصيات والمذاهب الصوفية التي ظهرت فيه، ولكننا لن نعرض هنا إلاَّ لأبي حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ) ومذهبه من بين هذه الشخصيات والمذاهب؛ إذ ليس من شك في أن شخصيته كانت من الجلال والقوة، ومذهبه كان من العمق والدقة؛ بحيث استوعبا عصره الذي عاش فيه، وسيطرا على قلوب معاصريه، وأثَّرا فيمن جاء بعده من أهل السنة، حتى أصبح للتصوف خطره العظيم في الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، بعد أن كان الكثيرون قد أخذوا أنفسهم بالازورار

عنه[١]، والنفور من أهله، وتوجيه المطاعن إليه، وإلقاء الشبهات على تعاليمه؛ فقد كان ينظر إلى التصوف وقتئذ على أنه زندقة، وخروج على تعاليم الكتاب والسنة. ولم تكن هذه النظرة ناشئة عما كان يدعو إليه الصوفية من بعض التعاليم المنطوية على التحرر من التقاليد، وإسقاط التكاليف فحسب، وإنما هي ناشئة أيضًا عما كان هنالك من امتزاج بين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية وبين بعض العقائد الشيعية والإسماعيلية الباطنية. وظل التصوف زمانًا منظورًا إليه هذه النظرة، حتى كان الغزالي، فإذا هو يدعو الناس إلى الرجوع إلى دينهم الصحيح، ويرغبهم في التصوف، ويبين لهم أن هذا هو الطريق الحق الموصل إلى معرفة الحق. ولقد أعان الغزالي على أداء رسالته هذه، ما كان يمتاز به من حرارة الإيمان، وبلاغة البيان، وبراعة الأسلوب، وقوة الحجة.

نشأ الغزالي طموحًا إلى العلم، فدرس التصوف وعكف على طريقه بعد أن استوعب مذاهب المتكلمين والفلاسفة، وبعد أن اشتغل بالتدريس في المدرسة النظامية، أحسَّ في أعماق نفسه أزمة روحية، وأخذ نفسه بالانصراف عن الحياة الدنيا وشواغلها، والعكوف على الخَلْوَة والتعبُّد، حتى إن دروسه التي عاود إلقاءها بعد هذه الخَلْوَة، كانت مشبعة بروح التصوف. ومن هنا انصرف الغزالي عن المذاهب الكلامية والفلسفية، وأقبل على طريق الصوفية، فحذقه علمًا، وتحقق به عملاً. واستطاع الغزالي بما كان له من المهارة الفائقة، والفطرة الصافية

---

(١) الازورار عنه: الميل عنه.

الصادقة، والبصيرة المتألقة المشرقة، أن يدخل كثيرًا من تعاليم الصوفية وأذواقهم إلى علم التوحيد السُّنِّي، وأن يؤلِّف بين هذا العلم وتلك الأذواق والتعاليم. ولم يكن الغزالي يقف في حياته الرُّوحِيَّة عند الحد الذي يجعل من التصوف مجرد طريقة في العبادة والخلوة والتقرب من الله، والخضوع لأحكام الرياضة والمجاهدة فحسب؛ وإنما هو يقبل هذا كله، ويعمل به، ويخضع نفسه له، ويدعو غيره إليه ثم هو يزيد على هذا كله شيئًا آخر، ذلك أنه جعل من التصوف علمًا إلى جانب ما فيه من العمل، وجعل منه بنوع خاص طريقًا إلى المعرفة اليقينية، وسبيلاً إلى السعادة الحقيقية. وقد تلقى أهل السنة من المسلمين هذا التصوف بالقبول الحسن، وأَحَلُّوه محلاً رفيعًا إبَّان القرنين الخامس والسادس للهجرة.

الغزالي بين علم الكلام والفلسفة والتصوف

كان المتكلمون إلى عهد الغزالي يستقون من كتب الفلاسفة أكثر الأدلة التي كانوا يصطنعونها في تأييد مذاهبهم، أو في تفنيد مذاهب خصومهم؛ سواء أكان هؤلاء الخصوم من المتكلمين أنفسهم أم من الفلاسفة. وقد نظر الغزالي فيما كان للمتكلمين من طعن في الفلسفة، ورد على الفلاسفة، ودحض لمذاهبهم، فألفى هذا كله ناقصًا، ووجد أن واحدًا من هؤلاء المتكلمين لم يتجاوز الحط من فيلسوف بعينه، أو التجريح لمذهب بعينه، ويدل على ذلك قوله: «إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على

منتهى علومهم، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلاً عمن يدَّعي دقائق العلوم، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية، فشمرت عن ساق في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ»[١]. ومن هنا حَصَّل الغزالي علم الكلام وعَقِلَه، وطالع كتب المحققين من أهله، وصنَّف فيه ما أراد أن يصنف، ولكنه ما لبث أن وجده علمًا وافيًا بمقصوده، غير وافٍ بمقصوده هو، وأنه لم يكن في حقه كافيًا، ولا لدائه الذي كان يشكوه شافيًا[٢].

وبعد أن فرغ الغزالي من دراسة علم الكلام، واستيعاب مذاهب المتكلمين، أخذ يدرس الفلسفة، وعكف على الإلمام بجملة مذاهبها، ولعله بلغ من ذلك مبلغًا كبيرًا، ذلك بأنه كان يعلم أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلم أهل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غَوْر[٣] وغَائِلة، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقًّا[٤]. وهنا يحدثنا الغزالي عن دراسته للفلسفة، وأنها لم توفق إلى تحقيق ما كان يصبو إليه من كشف للحقيقة، ومعرفة لليقين، على وجه لا شبهة فيه ولا غبار عليه؛ وذلك لما وقف عليه فيها من خداع

(١) المنقذ من الضلال، طبعة دمشق سنة ١٣٥٣: ص٨٢ - ٨٣.
(٢) نفس المرجع: ص٧٨ - ٨٠.
(٣) غَوْر: سِرٌّ، عُمْق.
(٤) المنقذ من الضلال: ص٨٢.

وتلبيس، وتحقيق وتخييل، وما يلزم أصحابها على كثرة أصنافهم من وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين بعضهم والبعض الآخر تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه[1].

على أن الغزالي لم يكن يرمي من وراء نقده للفلسفة، وتجريحه لمذاهبها، مجرد هذا التجريح أو ذلك النقد، وإنما هو يرمي إلى إثبات عجز العقل الذي يصطنعه الفلاسفة في حُجَجِهم وأدلتهم عن كشف الحقيقة اليقينية من ناحية، وتقرير أن هناك طريقًا آخر غير طريق العقل أقدر منه على تبديد ظُلْمة الشك بنور اليقين، وهو طريق الصوفية، الذي يعتمدون فيه على القلب، ويدركون فيه الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد أخذ النفس بالطاعة والإخلاص، وتصفيتها من شوائب الحس وأدران المادة بالرياضات والمجاهدات، فهو هنا قد نفى عن العقل القدرة على معرفة الحقيقة، ثم أثبت هذه القدرة للقلب الذي كان عنده مستطيعًا لها، قادرًا على تحصيل السعادة منها، بقدر ما كان العقل قاصرًا عن إدراكها، عاجزًا عن تذوقها على الوجه الذي تتحقق معه السعادة القصوى، والبهجة العظمى.

أما كيف وُفِّق الغزالي في حركته هذه، وفي دعوته التي تسامى فيها بالتصوف إلى نظرية في المعرفة وطريق إلى السعادة، يقبل عليهما أهل السنة

---

(١) نفس المرجع: ص٨٣.

منذ عهد الغزالي، فذلك ما سنبينه من خلال تصنيفه للعلوم، وذكره أصناف الطالبين لها، وذلك فيما يلي:

الغزالي وتصنيف العلوم وأصناف الطالبين

عرض الغزالي في أكثر من كتاب من كتبه لتصنيف العلوم، وأصناف الطالبين لكل علم منها، وما عسى أن يكون بينها من علوم استدلالية كَسْبِيَّة، وعلوم إلهامية وَهْبِيَّة. ولكننا لن نقف هنا إلا عند ما ذكره في هذا الصدد في كتابه «المنقذ من الضلال»، وهو الكتاب الذي يصور حياة مؤلفه الرُّوحِيَّة أصدق تصوير، ويعبر عما اختلج في نفس صاحبه من خَلَجَات، وما أشرقت به من لمعات، أدق تعبير. فأصناف العلوم، وطلابها تتلخص عنده في أربعة: المتكلمون، والفلاسفة، والباطنية، والصوفية.

فأما المتكلمون، وإن كانت غاية علمهم هي حفظ العقيدة من تشويش أهل البدع، إلا أن أدلتهم كانت في نظر الغزالي ضعيفة، كما أن آراءهم كانت عُرْضَة لأن يعتورها[1] الشك. وأما الفلاسفة فإن الغزالي لا يجحد ما لفلسفتهم من فضل في تثقيف العقول، لاسيما القسمان الرياضي والطبيعي منها، ولكنه أنكر من الطبيعيات ما فيها من مسائل مخالفة للدين، كما نظر إلى مذهب أرسطو في الإِلَهيَّات الذي نقله الفارابي وابن سينا على أنه عدو الإسلام؛ فالدَّهْرِيُّون

(١) يعتورها: ينتابها.

الذين جحدوا الصانع، وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا، والطبيعيون الذين استدلوا من عجائب الصنع والحكمة على وجود قادر حكيم، ولكنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، وإلى إنكار الآخرة والثواب والعقاب، والإلهيون الذين قالوا بقِدَم العالَم، وبأن الله لا يعلم إلا الكليات فلا يعنى بالجزئيات، وأن الأجساد لا تُبعَث، وإنما الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء، كل أولئك طوائف من الفلاسفة، وكلهم في رأي الغزالي كفرة أو زنادقة. وأما الباطنية وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم وهو المعلّم عندهم، فقد انتقد الغزالي طريقتهم وبين أوجه الفساد فيها، ووضع كتبًا عدة في الرد عليهم مثل كتاب «المستظهري» وكتاب «القسطاس المستقيم» وكتاب «حجة الحق»، ولهذا لم يذكر شيئًا له خطر عن طريقة هذه الطائفة، ولا في تجريح مذهبهم في كتابه «المنقذ من الضلال». ومهما يكن من شيء فقد كان الباطنية، كما كان الفلاسفة والمتكلمون عند الغزالي أصنافًا للطالبين الذين لا يستطيعون الوصول إلى الحق خالصًا من كل شبهة، مبرءًا عن كل شائبة.

يبقى بعد هؤلاء، الصوفية، وهم الذين أحس الغزالي في أعماق نفسه ميلاً عظيمًا إلى طريقهم، وإقبالاً قويًا على مذهبهم الذي يعد نفسه مدينًا له بأعز ما لديه، وأشرف ما وصل إليه، ألا و هو تمكين العقيدة في قلبه، ومعرفة الحقيقة بذوقه الروحي، وعلمه اللَّدُنّي. ومن هنا نرى الغزالي يفيض في «المنقذ من الضلال»

في وصف طريق الصوفية، وما عَنَّ له[1] من إقبال عليه، وانصراف عن غيره من طرق العلم، فهو يحدثنا بأنه بعد أن فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية، ووقف على ما في بعضها من ضعف، وما في بعضها الآخر من عجز أو كفر، أقبل بِهِمَّتِه على طريق الصوفية، فإذا هو يعلم أن ذلك الطريق إنما يتم بالعلم والعمل، وأن حاصل عملهم قطع عقبات النَّفْس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله[2]. وما فتئ يعكف على قراءة كتبهم، مثل «قوت القلوب» لأبي طالب المكيّ، وكتب الحارث المحاسبيّ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبليّ وأبي يزيد البسطامي، حتى وقف على كُنْه[3] مقاصدهم العلمية، وعرف أن طريق العلم عندهم ليس التعلم، بل الذوق والحال وتبدل الصفات[4]. ناهيك بما ظهر له من أنه لا مطمع له في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى[5].

ومن هنا ينتهي الغزالي إلى أن سيرة الصوفية هي أحسن السير، وطريقتهم هي أصوب الطرق، وأخلاقهم هي أزكى الأخلاق؛ إذ جميع حركاتهم وسكناتهم

---

(١) عَنَّ له: ظهر أمامه.
(٢) المنقذ من الضلال: ص١٢١.
(٣) كُنْه: حقيقة.
(٤) نفس المرجع: ص١٢١ - ١٢٣.
(٥) نفس المرجع: ص١٢٥.

في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة الذي ليس وراءه على وجه الأرض نور يستضاء به[١].

المعرفة عند الغزالي

كان نقد الغزالي لمذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية، وإظهاره أوجه النقص أو الفساد والكفر في طريقة كل فريق في المعرفة، وإكباره من شأن طريق الصوفية من الناحيتين العلمية والعملية - سبيل هذا الصوفي العظيم إلى وضع نظريته في المعرفة، التي تتصل بها اتصالاً وثيقًا نظرية أخرى في السعادة؛ فالمعرفة على ما يحدثنا به في كتابه «إحياء علوم الدين» هي معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات؛ إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله، والكون كله من أفعاله، ومن يتجلى للقلب من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وصفاته الباقيات، وأفعاله وحكمته في خلق الدنيا والآخرة، هو الجنة بعينها عند قوم، وسبب استحقاق الجنة عند أهل الحق. وعلى قدر ما تتسع معرفة الإنسان بذلك كله، تكون سعة نصيبه من الجنة.

وأفراد الإنسان ليسوا عند الغزالي سواء فيما ينبغي أن يحصلوه من العلم، ولافيما ينبغي أن يسلكوه من طريق في تحصيل ذلك العلم؛ فهناك إنسان عامي لم يخلص بعد من قيود الحس، وهذا يجب عليه أن يكتفي بالقرآن والحديث،

---

(١) نفس المرجع: ص١٣١.

وألا يتجاوز نصوص الكتاب إلى الفلسفة؛ لأن النظر العقلي في أمور الدين هو - على حد تعبير الغزالي- بحر عظيم ينبغي ألا ينزله العامي. وواجب العامي التمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ؛ لأن تأويل العامي يشبه خوض البحر، وعلى من لا يحسن السباحة ألا يقترب من مزالق الشطوط.

ولكنه قد يقع في الشكوك. وهناك إنسان ثالث لايقف عند ظاهر النصوص، ولايقنعه النظر العقلي والاستدلال المنطقي، وإنما هو يتجاوزهما إلى نوع آخر من العلم قذفه الله في القلب، وفيه يشهد الحق بنور اليقين، ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الغزالي نفسه أن للإيمان أو اليقين ثلاث مراتب، هي:

(١) إيمان العوام المستند إلى الخير، وهؤلاء العوام يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة، كأن يقال لهم: إن فلانًا في الدار فيؤمنون بما يسمعون.

(٢) إيمان العلماء الذي يصلون إليه عن طريق الاستنباط، كأن يسمعوا فلانًا يتكلم، فيستنبطون أنه في الدار.

(٣) إيمان العارفين ويقينهم الذي يشهدون فيه الحق دون حجاب، ومثلهم في ذلك كمثل من دخلوا الدار وفيها رجل، فرأوه بأعينهم. والعارفون الواصلون إلى هذه المرتبة من الإيمان واليقين هم أحباب الله الذين يتلقون علمًا لَدُنِّيًا، لايستطيع العلماء المعتمدون على الاستنباط العقلي أن يصلوا إليه، أو يطَّلعوا عليه. وسبيلهم في التحقق بهذا اليقين هو التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال على الله بكنه الهمة، أي سلوك

طريق الصوفية، وإخضاع النفس لأحكامه في الرياضة والمجاهدة، فهنالك في نهاية هذا السلوك يزول عن عين القلب كل حجاب، ويفتح من دون البصيرة كل باب، وهنالك يشهد العبد الرب شهودًا عينيًّا، ويحيط بذاته إحاطة كاملة، تندرج فيها معرفته بكل الحقائق معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها. وقد بلغ الغزالي نفسه هذه المرتبة السامية، وتحقق فيها بأمتع المشاهدات، وأروع النفحات.

وجملة القول أن المعرفة اليقينية عند الغزالي ليست معرفة العوام، ولا معرفة المتكلمين والفلاسفة، وإنما هي معرفة الصوفية التي تبنى على أساس من الذوق الروحي والكشف الإلهي. وهذه المعرفة تقع في قلوب خواص الأولياء بلا واسطة من حضرة الحق، مثلها في هذا كمثل علم النبوة الذي أشار إليه تعالى في قوله: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف/ ٦٥] غير أنها تختلف عن هذا العلم في أنها إلهام، ونفث في الرَّوْع لا يدري العبد كيف حصل له، ولا من أين جاء إليه، في حين أن معرفة الأنبياء وحي يحصل للنبي عن طريق المَلَك، ومع ذلك فإن كلاًّ من النبي والولي موقن بأن العلم في الحالين إنما يأتي من الله.

السعادة عند الغزالي

وكما يرتب على كل نوع من المعرفة نوع من اللذة والسعادة، فقد رتَّب الغزالي على نظريته في المعرفة نظرية في السعادة، انتهى فيها إلى أن لذة الإنسان وسعادته إنما تكونان في معرفة الله، أكثر وأمتع مما تكونان في معرفة أي شيء آخر. وهو يدلل على نظريته هذه بضرب من التحليل النفسي والترتيب المنطقي، فيرى أن سعادة كل شيء هي لذته وراحته، وأن لذة كل شيء تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء هو ما خلق له؛ فلذة العين في مشاهدة الصور الحسنة، ولذة الأذن في سماع الأصوات الرخيمة. وكذلك سائر الجوارح، لكل منها لذة يُحدثها في نَفْس المدرِك ما يمتاز به الشيء المدرَك من صفة محببة. أما القلب وهو طريق المعرفة اليقينية، فإن لذته تحصل من معرفته لله، وهي المعرفة التي خُلِقَ القلب لها، واختص بها من دون الجوارح. وليس من شك في أن اللذة الحاصلة من معرفة الله أعظم من اللذة الحاصلة من معرفة أى شيء آخر؛ إذ كلما كان موضوع المعرفة أَجَلّ وأشرف، كانت المعرفة نفسها أدق وألطف، وكانت اللذة الحاصلة منها أقوى وأروع. وإذا كان الإنسان يستشعر لذة من معرفة الوزير، ويستشعر لذة أكبر إذا أُتيحت له معرفة الملك، فكيف باللذة التي يستشعرها إذا تهيأ له الاتصال بالملك الأعظم، فعرفه وأنس به، ودنا منه! الحق أنها لذة لا تعدلها لذة أخرى؛ لأن الله هو أشرف ما في الوجود، وليس في الوجود ما هو أشرف منه، بل كل موجود يعظم به، ويستمد شرفه منه، وإذا كان ذلك كذلك، فقد بان إذن أن ليس ثمة معرفة أعز

من معرفة الله، ولا لذة أعظم من لذة معرفته، ولا منظر أجمل من منظر حضرته، وبان معه أيضًا أن ذلك راجع إلى أن لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس في اتصالها بالبدن وتدبيرها له، وأن هذه اللذات تبطل بالموت، في حين أن لذة معرفة الربوبية لأنها متعلقة بالقلب، والقلب لا يَهْلَك بالموت، فهي من هذه الناحية أدوم وأبقى من غيرها، ولا تبطل بالموت، بل إنها في الموت تكون أشد وأقوى؛ إذ إن ما ينكشف للقلب من الأنوار في الموت أكثر سناء، وأوفر بهاء؛ لأنه عندئذ يكون قد خرج من الظلمات إلى النور[١].

على أن الغزالي لا يرى أن عين القلب تستطيع معرفة الله ومشاهدة جمال حضرته في الموت فقط، أو فيما يشبه الموت في حال النوم، وإنما هو يرى أنها تنفتح كذلك في حال اليقظة، وذلك عند من أخلص الجهاد والرياضة، وتخلص من الشهوة والغضب وسائر الأخلاق المذمومة، فإذا خلا العبد إلى نفسه، وعطل طريق الحواس، وفتح عين باطنه وسمعه، ودأب على ذكر الله بقلبه لا بلسانه، حتى يصبح ولا خبر له من نفسه ولا من العالم، ولا شيء يملك عليه باطنه غير مشاهدة الذات الإلهية، فهنالك تنفتح عين القلب، ويصبح الإنسان قادرًا على أن يبصر في اليقظة ما يبصره في النوم، وهنالك يشاهد الحقائق العليا، والمناظر الجميلة الجليلة التي لا يمكن شرحها ووصفها، وينكشف له ملكوت السماوات والأرض؛ إذ إن حجاب القلب عن مطالعة ذلك العالم راجع إلى أنه لم يكن قد

(١) كيمياء السعادة، طبعة مصر سنة ١٣٤٣هـ: ص١٨ - ١٩.

فرغ بعد من شغل الحواس، والاشتغال بالعالم المادي، والإقبال على ما فيه من لذّات حسية لا تلبث أن تعرض له حتى تزول، وكثيرًا ما تعقب له آلامًا[1].

هذه خلاصة نظرية الغزالي في السعادة التي ترتبت على المعرفة، كما يصورها في رسالته الصغيرة الجليلة معًا «كيمياء السعادة»، وهي هذه الرسالة التي نتبين منها أن الغزالي اتخذ من عنوانها تعبيرًا صادقًا عن كيمياء السعادة الباطنية التي تقابل الكيمياء الظاهرية؛ إذ كما توجد الكيمياء الظاهرية في خزائن الملوك لا في خزائن العوام، فكذلك كيمياء السعادة لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه وتعالى، ولا تلتمس إلا في حضرة النبوة، وكل من طلبها من غير هذه السبيل فقد أخطأ الطريق، ومن هنا كان لابد لمن يريد أن يظفر بهذه السعادة أن يتعرى من كل صفات النقص، ويتزيى بكل صفات الكمال[2].

وهكذا نتبين كيف تسامى الغزالي بالتصوف إلى أن جعل منه نظرية ذوقية في المعرفة، وطريقة روحية تؤدي إلى السعادة، وكيف كانت هذه الطريقة وتلك النظرية على ما بينه الغزالي في «المنقذ من الضلال»، و«كيمياء السعادة» و«الرسالة اللدنية» و«إحياء علوم الدين»، وفي غير هذا كله من كتبه الكثيرة سبيلاً إلى الاستعاضة عن العقل وأدلته التي يصطنعها المتكلمون والفلاسفة، بالذوق الذي يركن إليه الصوفية، ويتخذون منه أداة صالحة تعين على تحقيق المثل الأعلى في المعرفة اليقينية الصادقة، والسعادة الرُّوحِيَّة الرائعة.

---

(١) كيمياء السعادة: ص١٥.

(٢) نفس المرجع: ص٣ - ٤.

بين التصوُّف والفلسفة الإلهية

وقف الغزالي الصوفي في القرن الخامس ذلك الموقف الذي رأيناه فيه يضعف أدلة المتكلمين العقلية ومذاهب الفلاسفة النظرية، ويبيِّن من خلاله أن العقل عاجز عن إدراك الحقيقة، وأن الذوق وحده هو الذي يستطيع ذلك الإدراك. ولكن القرن السادس لم يكد يظل الناس، حتى كانت قد ظهرت طائفة من غلاة الصوفية الذين وإن لم يعدلوا عن الذوق والوجد إلى العقل والنظر، إلا أنهم خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم الذوقي وفنهم الروحي، فتكلموا في النبوات والشرائع، وحقائق الموجودات العلوية والسفلية، وتركيبها وصدورها عن موجدها، وتحدثوا عن الاتحاد بين الرب والعبد، وحلول الحق في الخلق، وعن التجلي ووحدة الوجود ووحدة الشهود، وغير ذلك من المسائل العديدة التي تناولوها في مؤلفاتهم، وعبروا عن مذاهبهم فيها شعرًا تارة، ونثرًا تارة أخرى. ويرجع هذا الامتزاج بين التصوف من ناحية، ومسائل الكلام والفلسفة من ناحية أخرى، إلى ما كان قد شاع في ذلك الحين من مذاهب المتكلمين والفلاسفة في الصانع، وصدور الموجودات عنه، وما إلى ذلك من عوالم

الأرواح وشئون الآخرة، فكان طبيعيًا إذن أن يتطور موضوع التصوف، وأن يتفرع على هذا الموضوع من المسائل، ويدور حوله من المذاهب ما يلائم طبيعة العناصر التي أثبتت فيه، واختلطت به. هنالك أخذ الصوفية يتكلمون في هذه المسائل الكلامية والفلسفية، ولكن على منهجهم الذوقي الذي أخص خصائصه أنه لا يستند إلى نص، ولا يعتمد على نظر، وهنالك استحال هذا التباعد الذي كان بين التصوف والفلسفة في القرن الخامس إلى نوع من التقارب بينهما في القرنين السادس والسابع، وكانت آيات هذا التقارب ما يظهرنا عليه السهروردي المقتول في حكمته الإشراقية، وابن عربي في وحدته الوجودية، وابن الفارض في حبه الإلهي ووحدته الشهودية، وكثير غيرهم من صوفية ذينك القرنين، من انطواء مذاهبهم على كثير من العناصر والمنازع الفلسفية.

خصائص التصوف وموضوعاته في القرنين السادس والسابع

لعل أهم ما يلاحظ على التصوف في القرنين السادس والسابع للهجرة، أن عناية قوم من الصوفية قد انصرفت حينئذ إلى كشف حجاب الحسّ، ولما وراءه من المدارك والمعارف، وأن طرقهم في الرياضة والمجاهدة وإماتة القوى الحسية، وتغذية الروح العاقل بالعبادات والذكر، قد اختلفت، وأنهم كانوا يقولون: إن أهل المجاهدات يدركون كثيرًا من الواقعات قبل وقوعها، فيتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، بحيث تصير طوع إرادتهم.

ولقد كان الصوفية في ذلك وفي غيره متأثرين بمذاهب الإسماعيلية، فاختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم، وظهر في كلام الصوفية القول بالقطب[١] الذي يدل عندهم إما على الحقيقة المحمدية التي كانت قبل أن يكون الخلق[٢]، وإما على الإنسان الكامل الذي تحقق من كمال العلم والعمل بحظ جعله أهلاً لأن يكون في أعلى مراتب الصوفية، وهي مرتبة رأس العارفين؛ فالقطب من هذه الناحية لا يدانيه أحد في مقامه من المعرفة، حتى يقبضه الله إلى جواره، فيورث مقامه لأحد غيره من أهل العرفان، وهذا ما تقول به الرافضة. وقال الصوفية بترتيب الأبدال[٣] بعد هذا القطب ومثلهم في هذا كمثل الشيعة؛ إذ قالوا بترتيب النقباء بعد الإمام. وقال الصوفية بغير هذا وذاك مما أشار إليه ابن خلدون، وبين ما يقابله من مذاهب الشيعة والرافضة[٤]. ومن هنا انتدب كثير من الفقهاء وأهل الفتيا للرد على هؤلاء المتأخرين من الصوفية في هذه المقالات وأمثالها، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في طريقتهم[٥].

وكما قال قوم من الصوفية بالكشف والتجلي، فقد قال آخرون بالوحدة المطلقة، وقال فريق ثالث بالحلول والاتحاد، وجاء كلام فريق رابع مزيجًا من هذا

(١) القطب: هو الإمام الباطن في الوقت، وهو محل نظر الله في الناس.
(٢) انظر ص ١٤٠-١٤٢ من هذا الكتاب.
(٣) الأبدال: من سافر من القوم عن موضع وترك جسدًا على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد، فذلك هو البدل لا غير.
(٤) مقدمة ابن خلدون: ص ٣٣١ - ٣٣٢.
(٥) نفس المرجع: ص ٣٣٢.

كله، ومن عناصر أخرى استمدت من عقائد الشيعة والإسماعيلية الباطنية، وغير ذلك من العناصر الدينية والفلسفية المختلفة التي عرفت في ذلك الوقت.

فإذا أردنا أن نستخلص موضوعات التصوف التي كانت تدور عليها مذاهب الصوفية في القرنين السادس والسابع، رأينا أن هذه الموضوعات يمكن أن تجمل على الوجه التالي:

(١) المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقامًا يترقى منه إلى غيره. وبيان ذلك أن المريد لابد له في مجاهدته وعبادته من أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هو ثمرة لتلك المجاهدة. والأحوال التي تعرض لنفس المريد إما أن تكون نوعًا من العبادة يرسخ، ويصير مقامًا للمريد، وإما ألا تكون نوعًا من العبادة، بل صفة حاصلة للنفس كالحزن والسرور، وكالقبض والبسط، وكالهيبة والأنس. وما يزال المريد يترقَّى من مقام إلى مقام، حتى ينتهي إلى مقام التوحيد والعرفان الذي لايصل إليه إلا أهل الذوق والعيان.

(٢) الكشف، ومدار الكلام فيه على الحقيقة المدركة من عالم الغيب، كالصفات الربانية، والعرش والكرسي، والملائكة والوحي والنبوة والروح، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وترتيب الأكوان في صدورها عن موجدها وتكونها. وهذا الكشف يحصل للسالكين، نتيجة لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر، فهنالك ينكشف لهم حجاب الحس

ويطّلعون على عوالم من أمر الله اطلاعًا لا يستطيعه من لا يزال مقيدًا بقيود الحس. ويرجع هذا الكشف إلى أن العبد إذا انصرف عن الحس الظاهر إلى الحس الباطن ظهرت روحه على نفسه المتلبّسة ببدنه، وتلقى حينئذ المواهب الربانية، والعلوم اللدنية.

(٣) التصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات. ومصدر هذه الكرامات هو ما يحصل للصوفي المتحقق وقد انكشف حجاب حسه، وغلب سلطان روحه، وقربت ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى: هنالك يستطيع من وصل إلى هذه الدرجة من الكشف أن يدرك من حقائق الوجود، وأن يعرف كثيرًا من الواقعات قبل حصولها، وأن يتصرف بهمته وقوى نفسه في الموجودات السفلية؛ بحيث تصير طوع إرادته على وجه لا يستطيع أن يدركه أو يعرفه، أو يتصرف فيه غيره ممن لم يتحقق بمثل ما تحقق به هو من كشف حجاب الحس.

(٤) الشطحات، وهي ألفاظ وعبارات موهمة الظاهر، صدرت عن كثير من أئمة الصوفية. وهي لما يستشكل من ظواهرها قد جعلت الناس فيها بين منكر ومُحَسِّنٍ ومُتَأَوِّلٍ. ومن هذا القبيل ما أثبتناه عند الكلام على أبي يزيد البسطامي في قوله: «سبحاني ما أعظم شاني»، والحلاج في قوله «أنا الحق»[1].

(١) انظر ص١٢٥ - ١٢٧ من هذا الكتاب.

والصوفية فيما تكلموا فيه من هذه الموضوعات، قد اصطنعوا منهجًا ذوقيًا، وأسلوبًا رمزيًا، يقصر عن تذوقهما وإدراك ما ينطويان عليه من لم يشاركهم في طريقهم؛ ذلك بأن البرهان والدليل لا ينفعان في هذه الطريق، لاسيما أن ما يعرض لأصحابها فيها إنما هو من قبيل الوجدانيات التي لا تخضع للعقل من ناحية، والتي يعبر أصحابها عما ينكشف لهم ويتجلى عليهم فيها من الحقائق بألفاظ مبهمة، وعبارات غامضة يدلون بها على غير ما تدل ظواهرها من ناحية أخرى. وبين أيدينا مؤلفات السهروردي المقتول ومحيي الدين بن عربي وديوان ابن الفارض لاسيما تائيته الكبرى وخمريته، وكلها شواهد تنطق بما غرق فيه هؤلاء الصوفية من بحار الذوق، وما أغرقوا فيه من ألغاز ورمز. يضاف إلى هذا أن الذين شرحوا هذه الأشعار وتلك المؤلفات لم يكونوا أبعد من واضعيها عن الرمز، وما يستتبعه من غموض وإيهام. ويكفي أن نذكر في هذا الصدد شرح سعيد الدين الفرغاني المسمى «منتهى المدارك» على تائية ابن الفارض الكبرى؛ فقد قدم له بمقدمة في صدور الوجود عن الفاعل وترتيب الموجودات، لا نكاد نمضي في قراءتها حتى نحس أننا ننتقل مع واضعها من ألفاظ وعبارات مبهمة ملغزة إلى أخرى أشد إيهامًا وأقوى إلغازًا، ومهما يكن من شيء، فقد حفلت مصنفات الصوفية ودواوينهم والشروح التي وضعت عليها في القرنين السادس والسابع بذكر هذه الموضوعات التي أوجزناها آنفًا، وأفاضت في تصوير ما عَنَّ لأصحابها من أذواق ومواجد، وما كان لهم حولها من مذاهب. ويستطيع من يتدبر هذه المصنفات، ويمحص شروحها أن يتبين ما تنطوي عليه من المعاني النفسية والأخلاقية، وما

تنزع إليه من المنازع الميتافيزيقية، مما يدل على أن القرنين السادس والسابع قد شهدا حصول التداني بين التصوف والفلسفة، وتفتحت فيهما الأبواب التي تسربت منها العناصر الفلسفية وغير الفلسفية إلى أذواق الصوفية ومذاهبهم الرُّوحِيَّة. ولكي يتبين لنا هذا كله، يحسن أن نقف وقفات قصارًا عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التي ظهرت إبان هذين القرنين، والتي تُعَدُّ بحق مرآة صادقة تتجلى على صفحتها صورة التصوف الفلسفي أو الفلسفة الصوفية.

السهروردي المقتول: حكمة الإشراق

وأول ما نقف عنده هو شهاب الدين أبو الفتوح السهروردي، المعروف بالشيخ المقتول، والملقب بالمؤيد بالملكوت، ولد بسهرورد عند زنجان من عراق العجم، وذلك عام ٥٤٩هـ. وتتلمذ على الإمام مجد الدين الجيلي، فأخذ عنه الحكمة وأصول الفقه. وله مع فقهاء حلب مناظرات في عدة مسائل، غير أن الفقهاء ثاروا به، وشَنَّعوا عليه، ورموه بالإلحاد والزندقة، وأحنقوا عليه صلاح الدين الأيوبي، الذي جاراهم فكتب إلى ابنه الظاهر «سلطان حلب» يأمره بقتل السهروردي، فصدع بالأمر. ويقال إن الظاهر أمر به فقتل سنة ٥٨٧هـ، وفي رواية أخرى أن السهروردي عندما علم بأن فقهاء حلب أفتوا بقتله، طلب إلى الظاهر أن يحبس في مكان، ويمنع من الأكل والشرب حتى يموت، ففعل به ذلك[1]. ومن

(١) معجم الأديان: ج١٩، ص٣١٤ – ٣١٦.

هنا جاء تعريفه بالشيخ المقتول، وكان تمييزه به عن أبي حفص عمر السهروردي الصوفي البغدادي مؤلف «عوارف المعارف» والمتوفى سنة ٦٣٨هـ.

أقبل السهروردي على الحكمة القديمة، فوعى حقائقها، وفطن إلى دقائقها، وعُنِي منها بأقوال حكماء الفرس واليونان بصفة خاصة. وليس أدل على سعة ثقافته الفلسفية من مؤلفاته العديدة الحافلة بالآراء القيمة، والتي جمع فيها إلى براعة الأنظار العقلية، روعة التعاليم الصوفية، ولطافة الأذواق الرُّوحِيَّة. وقد عمد في هذه المؤلفات إلى الرمز والإشارة، والتكلم بلسان الذوق، مما خفيت معه المعاني التي انطوت عليها أقواله وتعاليمه، وأدى إلى أن شك معاصروه في عقيدته وإيمانه، وحرص فقهاء حلب على الإفتاء بإباحة دمه. ومع ذلك فقد حدثنا ابن خلكان بأنه حينما كان يشتغل بالعلم في حلب، وجد أهلها مختلفين في أمر السهروردي. ففريق يسيء به الظن، وفريق يعتقد فيه الصلاح، ويعده من أهل الكرامات.

وترجع أهمية السهروردي في تاريخ الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية، لا إلى أنه كان صوفيًّا من طراز الصوفية الأولين، ولا إلى أنه كان فيلسوفًا روحيًّا يصطنع النظر العقلي الخالص على نحو ما يصطنعه الفلاسفة الخلص، بل هي ترجع إلى مذهبه في حكمة الإشراق، وهو ذلك المذهب الذي نزع فيه منزعًا وسطًا بين التصوف المعتمد على الذوق، والفلسفة المستندة إلى النظر، كما يدل على ذلك قوله في بيان الطريق الذي حَصَّلَ به ما حَصَّلَ من حكمة الإشراق: «.. ولم

يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشككني فيه مشكك..»[(١)].

وللسهروردي آثار منظومة ومنثورة تدل كثرتها على ما كان عليه من ثقافة فلسفية، وذوق مصقول، وحكمة مشرقة، ومن هذه الآثار: «حكمة الإشراق»، و«هياكل النور»، و«الغربة الغريبة». وأجلّ هذه الآثار شأنًا، وأبعدها أثرًا في تاريخ الفكر والروح الإسلاميين هو كتابه «حكمة الإشراق». وينقسم هذا الكتاب إلى قسمين: قسم تناول فيه المؤلف المنطق، وجعله من القسم الثاني بمثابة المقدمة؛ إذ عرض فيه لأمور هي مقدمات لمطالب في القسم الثاني، وقسم خَصَّصَه للأنوار الإلهية. والقسم الثاني هو أهم القسمين من غير شك؛ فقد اشتمل على مقالات خمس: المقالة الأولى منها في النور وحقيقته، ونور الأنوار وما يصدر عنه، والمقالة الثانية في ترتيب الوجود، والمقالة الثالثة في كيفية فعل نور الأنوار، والأنوار القاهرة، والمقالة الرابعة في تقسيم البرازخ، وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها، والمقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات.

وها هنا في هذه المقالات الخمس رموز وإشارات يدل بها السهروردي في لغة مجازية خاصة على الحقائق التي عرض لها في حكمته الإشراقية، فهو يأخذ بالتقابل بين النور والظلمة، ويرمز إلى الروحاني بالمنير، وإلى المادي بالمظلم، وإلى العقول بالأنوار، وإلى عقول الأفلاك بالأنوار القاهرة، وإلى النفوس الإنسانية

---

(١) حكمة الإشراق: ص١٦ - ١٩.

بالأنوار المجردة، وإلى الله بنور الأنوار، وإلى الجسم بالجوهر المظلم أو الغاسق، وإلى عالم الأجسام بعالم البَرَازِخ.

يبقى بعد هذا أن نلم إلمامة موجزة بمذهب السهروردي في «حكمة الإشراق»، ولعل أول ما يلاحظ في هذا المذهب أنه يلعب في الفلسفة دورًا يشبه الدور الذي تلعبه المذاهب الصوفية الخالصة في العلوم الدينية الإسلامية، مثله في هذا كمثل الفلسفتين الإلهية والطبيعية، فيما تلعبان في الفلسفة من دور يشبه الدور الذي يلعبه علم الكلام بين العلوم الإسلامية. ومعرفة الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها وحكمتها حظ مشترك بين علم الكلام والفلسفة والتصوف، غير أن هذه المعرفة تحصل من طريقين: أحدهما طريق النظر الفلسفي والاستدلال العقلي، والآخر طريق الذوق الروحي والوجد الصوفي. والذين يسلكون الطريق الأول، إذا كانوا يؤمنون بتعاليم الإسلام ويؤيدون عقائده بالدليل العقلي، فهم المتكلمون، أما إذا لم يكونوا كذلك، أي إذا كانوا يصطنعون النظر العقلي وحده، فهم الحكماء المَشَّاءون. والذين يسلكون الطريق الثاني، إذا كانوا من المؤمنين بتعاليم الإسلام، والمتأوِّلين لنصوصه وأحكامه، والملائمين بين هذه الأحكام والنصوص على وجه ما من أوجه الملاءمة، فهم الصوفية، أما إذا لم يكونوا كذلك، أي إذا كانوا يصطنعون الذوق، ويعرض في مذاهبهم ما ينافي نصوص الشرع وأحكامه، فهم الحكماء الإشراقيون. ومن هنا كانت حكمة الإشراق فلسفة روحانية، تذهب في المعرفة مذهبًا ذوقيًا، قوامه أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوي، كما يدل

على ذلك ما يحدثنا به السهروردي نفسه من أنه كتب كتابه «حكمة الإشراق» إجابة لملتمس فريق من أصدقائه طلب إليه أن يكتب كتابًا يذكر فيه ما حصل له بالذوق في خلواته ومنازلاته(١)، وأن المنهج الذي اصطنعه هو ذوق إمام الحكمة أفلاطون الذي يلقبه السهروردي بصاحب الأَيْد(٢) والنور.

والحكماء عند السهروردي مراتب: حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث، وهو - كأكثر الأنبياء والأولياء - من الصوفية، أمثال أبي يزيد البسطامي، وسهل بن عبد الله التستري، والحسين بن منصور الحلاج، وحكيم بحاث عديم التأله، وهو كالمشَّائين من أتباع أرسطو في المتقدمين، وكالفارابي وابن سينا في المتأخرين، وحكيم إلهي متوغل في التأله والبحث، وهو - كما يقول الشيرازي - أعز من الكبريت الأحمر، ولم يصل إلى رتبته سوى السهروردي نفسه، وحكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث، وحكيم إلهي متوغل في التأله ضعيف في البحث، وحكيم متوغل في البحث متوسط في التأله، وحكيم متوغل في البحث ضعيف في التأله. وأعلى هذه المراتب من غير شك مرتبة الحكيم الإلهي المتوغل في التأله والبحث؛ وذلك لما يمتاز به على غيره من بقية الحكماء من الكمال والشرف، والعلم بنوعيه: الذوقي والعقلي. وهذا الحكيم إن وجد بصفتيه الإلهية والبحثية، كانت له الرياسة في وقته، وإلا فلمن يَلُونَه في الرتبة. أما ماذا يعني السهروردي بهذه الرياسة، فذلك ما يدل عليه قوله: «ولست أعني

(١) حكمة الإشراق: ص١٣ - ١٥.
(٢) الأيْد: القوة.

بهذه الرياسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستوليًا ظاهرًا، وقد يكون خفيًّا، وهو الذي سماه الكافَّة «القطب»، فله الرياسة، وإن كان في غاية الخمول[١].

ومثل طلاب الحكمة كمثل الحكماء فيما لهم من مراتب؛ فهناك طالب للتأله والبحث، وطالب للتأله فحسب، وطالب للبحث فحسب. وأجود الطلاب عند السهروردي هو طالب التأله والبحث، كما أن أرقى الحكماء هو الحكيم الإلهي المتوغل في التأله والبحث. ومن هنا قال السهروردي: إنه كتب كتابه «حكمة الإشراق» لطالبي التأله والبحث، أما الباحث الذي لم يتأله، أو الطالب الذي لم يطلب التأله، فليس له في هذا الكتاب نصيب. وهنا يبين السهروردي الفرق بين الفلسفة الخالصة وحكمة الإشراق؛ فهو يشترط في أقل درجات من يقرأ كتابه، أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي بحيث يصبح ورود هذا البارق ملكة له، أما من لم يكن كذلك، وأراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين. ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفلسفة الخالصة تصطنع العقل، وتقوم على البحث والنظر، في حين أن قِوَام الحكمة الإشراقية سوانح ثورية، ودعائمها هي الذوق ومشاهدة الروحانيات في الخلوات والمنازلات. ومن هنا نستطيع أن نقول: إن حكمة الإشراق ليست تصوفًا خالصًا، ولا فلسفة بحتة، وإنما هي شيء بين بين.

(١) حكمة الإشراق: ص٢٤.

محيي الدين بن عربي: وحدة الوجود

وثمة صوفي آخر من صوفية القرنين السادس والسابع، لم يكن مذهبه الصوفي أقل حظًّا من مذهب السهروردي في الاصطباغ بالصبغة الفلسفية، والتأليف بين الذوق الروحي والنظر العقلي. وهذا الصوفي هو محمد بن علي ابن أحمد بن عبد الله الذي يكنى أبا بكر، ويلقب بمحيي الدين، ويعرف بالحاتمي، وبابن عربي بدون ألف ولام، كما اصطلح على ذلك أهل المشرق تمييزًا له عن القاضي أبي بكر بن العربي، في حين أنه كان يعرف في المغرب بابن العربي. ولد بمرسيا في الأندلس سنة ٥٦٠هـ. وبعد أن درس الحديث والفقه في أشبيلية، ارتحل إلى الشرق سنة ٥٩٨هـ، وزار بلادًا كثيرة، منها مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى، وأخيرًا استقر بالشام حيث توفي بدمشق سنة ٦٣٨هـ.

ولابن عربي عدد ضخم من المصنفات المنثورة والمنظومة يبلغ المائتين، ويذكر منه بروكلمان في كتابه «تاريخ الأدب العربي» ما يزيد على مائة وخمسين مصنفًا. ومن هذه المصنفات «الفتوحات المكية»، وهو أجلُّها شأنًا، وأشملها لنواحي مذهبه المختلفة، و«فصوص الحكم»، وهو لا يقل في قيمته التصوفية والفلسفية عن سابقه، إن لم يكن أدل منه على براعة هذا الصوفي في مزج التصوف بالفلسفة، و«ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق»، وهو ديوان شعر صَوَّر فيه ناظمُه حالَه في الحب الإلهي، وما عاناه في هذا الحب من تباريح الجوى، وتكاليف الضنى، وما انتهى إليه في هذا كله من فتوحات إلهية. وإلهامات روحية. وإنه ليصطنع في هذا الديوان - وفي

كثير غيره من مصنفاته العديدة - أسلوب الرمز والإشارة، إيثارًا لستر حاله، وضنًّا على أسراره أن يقف عليها من ليس أهلاً لها ولا قادرًا على تذوقها. وليس من شك في أن مصنفات ابن عربي الكثيرة، وبراعته الفائقة فيها، وقدرته العجيبة على التأليف بين عناصر مختلفة منها ما هو فلسفي، ومنها ما هو ديني، وفيها ألوان مختلفة من هذا وذاك، كل أولئك قد جعل من ابن عربي صوفيًّا خليقًا بلقب «الشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر».

على أن ثورة الفقهاء على الصوفية، وهي هذه الثورة التي شهدنا نشأتها في النصف الثاني من القرن الثالث، ووقفنا على إحدى صورها المروعة فيما وقع للحلاج[١]، قد اتسع نطاقها، واشتد أُوَارُها حول ابن عربي ومذهبه في وحدة الوجود، وفيما يرتب على هذا المذهب من نتائج تنافي تعاليم الإسلام؛ فقد أثارت مؤلفاته ثائرة الفقهاء، واتهمه كثير منهم بالكفر والضلال، وإذاعة المذاهب المضلة في الحلول والاتحاد، حتى لقد كان من جَرَّاء ذلك أن هَمَّ الناس بقتله في مصر. ومن أشد الناعين عليه بعد مماته ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨هـ). وابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨هـ)، وابن حجر العسقلاني (المتوفى سنة ٨٥٢هـ)، وإبراهيم البقاعي (المتوفى سنة ٨٥٨هـ)، وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم.

(١) انظر: ص١٣٢ - ١٣٦ من هذا الكتاب.

ولعل أحدًا من هؤلاء الخصوم لم يفعل بابن عربي ومذهبه ما فعل البقاعي؛ فقد أفرد كتابين أحدهما «تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي» والآخر «تحذير العباد من أهل العناد، ببدعة الاتحاد» لجمع المطاعن على الرجل، والإبانة عما في عقيدته من انحلال، وما في مذهبه من كفر وضلال، وأيَّد هذا كله بذكر الكتب وأسماء مؤلفيها وإثبات النصوص وقائليها[١]. ومع ذلك فقد وفق ابن عربي إلى طائفة صالحة من المقبلين عليه، المدافعين عنه، المعجبين به؛ فقد كان منهم مجد الدين الفيروزبادي، وقطب الدين الحموي، وصلاح الدين الصفدي، وشهاب الدين عمر السهروردي، وفخر الدين الرازي، وجلال الدين السيوطي، الذي ألف كتابًا في الدفاع عن ابن عربي سماه «تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي»، وعبد الرازق القاشاني، وعبد الغني النابلسي.

وابن عربي مثال صادق من الأمثلة التي يصح أن تتخذ دليلاً على مبلغ ما وقع بين الفلسفة والتصوف من التزاوج إبان القرنين السادس والسابع؛ فهو وإن كان صوفيًا من أصحاب الأذواق، يصطنع ما يصطنعه هؤلاء من رياضات ومجاهدات، ويؤثر ما يؤثرون من ذوق تنكشف فيه الحقيقة، فقد انطوى كثير من مؤلفاته على كثير من المعاني الفلسفية، والمنازع الميتافيزيقية، التي يخيل إلينا ونحن نقرؤها، أن كلامه فيها أدنى إلى أن يصدر عن صاحب نظر عقليّ واستدلال منطقي منه إلى أن يصدر عن صاحب ذوق ووجد وحال[٢].

(١) ابن الفارض والحب الإلهي: ص٨٣ - ٨٥.
(٢) ابن الفارض والحب الإلهي: ص١٦٢ - ١٦٣.

وأما مذهب ابن عربي الذي أقيم على دعائم ذوقية، وانطوى على كثير من المعاني الفلسفية، وأحنق عليه الفقهاء، فهو مذهب وحدة الوجود؛ فقد ذهب إلى أن الوجود كله واحد، وأن وجود المخلوقات عين وجود الخالق، لا فرق بينهما من حيث الحقيقة. أما ما يظن أنه فرق بين وجود الخالق، ووجود المخلوق، فيرى ابن عربي أنه أمر يقضي به الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ما هي عليه في ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعًا. ويدل على ذلك قوله «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها»[1] وقوله في هذين البيتين:

يا خَالِقَ الأَشْيَاءِ في نفسه   أنـــتَ لِمَــا تَخْلُقــه جَامِــعُ
تَخْلُقُ ما لا يَنْتَهِي كَوْنُــه   فيكَ فَأَنْتَ الضَّيِّقُ الوَاسِعُ[1]

وإذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق، فقد فسر ابن عربي الفرق بينهما بأنه راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليهما من وجه واحد، وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقًّا من وجه، وخلقًا من وجه آخر، ولو نظر إليهما بعين واحدة، ومن وجه واحد، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة، لاستطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها و لا تفرقة، كما يدل على ذلك قوله في هذه الأبيات:

فالحَقُّ خَلْقٌ بهَذا الوَجْهِ فاعْتَبِرُوا   ولَيسَ خَلْقًا بهذا الوَجْهِ فادَّكروا

(١) الفتوحات المكية: ج ٢، ص ٦٠٤.

مَنْ يَدْرِ مَا قُلْتُ لم تُخْذَل بَصِيرَتُه   وليسَ يَدْرِيه إلاَّ مَنْ لَـــه بَصَـــرُ
جَمْعٌ وفرق فإنَّ العَينَ واحِدَةٌ   وهي الكثيرة لا تبقي و لا تَذَر[٢]

وهكذا نتبين مع ابن عربي أن وحدته الوجودية إنما تعني إسقاط الأثنينية والكثرة في الوجود العيني؛ إذ إن حضرة الجمع قد استوعبت كل شيء، وأَلْغَت كل تفرقة؛ بحيث تكون الأشياء من عين واحدة، بل تكون عبارة عن هذه العين الواحدة؛ إذ الكل من حيث الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة، مثله في هذا كمثل الواحد من بقية الأعداد، إذ يتكرر فيها على أشكال متكثرة.

ولابن عربي نظريتان أخريان تتفرعان على مذهبه العام في وحدة الوجود: إحداهما نظريته في الحقيقة المحمدية، والأخرى نظريته في وحدة الأديان.

فأما نظريته في الحقيقة المحمدية فتتلخص في أن الحقيقة المحمدية - التي يسميها ابن عربي بالقطب حينًا، وبروح الخاتم حينًا آخر - هي المنبع القديم الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية التي تحققت في الأنبياء من لدن آدم حتى محمد الرسول - عليه الصلاة والسلام - وتحققت من بعد محمد في أتباعه

(١) فصوص الحكم (طبعة القاهرة ١٣٢١هـ)، ص١٣٩.
(٢) فصوص الحكم: ص٦٩.

من الأولياء وأفراد الإنسان الكامل. وتذكرنا هذه النظرية بما سبق ذكره في حديثنا عن الحلاج ونظريته في النور المحمدي[١].

وأما نظرية ابن عربي في وحدة الأديان، فقد ذهب فيها الشيخ الأكبر مذهب الحلاج أيضًا[٢]، إذ انتهى مثله إلى أن الدين كله لله، وزاد عليه أن العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلى للحق يعبد فيه، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هي أعيان، وعبد الله في تلك الصور من حيث هي مجال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقي[٣]. ومن هنا كانت العبادة الباطلة هي أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالي، ويتخذ من هذا المجلى معبودًا يسميه إلهًا، كما أن العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي حقيقة الإله الواحد. وقد عبر ابن عربي عن نظريته هذه في نصوص كثيرة من كتبه العديدة، حسبنا هنا أن نثبت منها أبياته الرائعة التي تصورها أجمل تصوير:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صُورَةٍ   فَمَرْعَى لِغزْلانٍ وديرٌ لِرُهْبَانِ
وبيــت لأوثــانٍ وكَعبــةُ طائــفٍ   وَأَلْوَاحُ تَورَاةٍ ومصْحَفُ قُرْآنِ
أَدِينُ بِدِينِ الحُبِّ أَنَّى تَوَجَّهَتْ   رَكَائِبُهُ فالدِّينُ دِينِي وإيماني[١]

(١) انظر ص١٤٠ - ١٤٢ من هذا الكتاب.
(٢) انظر ص١٤٢ - ١٤٣ من هذا الكتاب.
(٣) فصوص الحكم: ص٢٤٦ - ٢٤٨.

عمر بن الفارض: الحب الإلهي

وهذا شاعر صوفي من شعراء القرنين السادس والسابع، يمكن أن يتخذ من شعره مرآة صادقة تنعكس على صفحتها حياته الرُّوحِيَّة الشخصية، وصورة لهذا التصوف الذي اختلطت به العناصر الفلسفية، فجعلت منه أذواقًا ومذاهب لها خصائصها الميتافيزيقية إلى جانب دعائمها الرُّوحِيَّة. هذا الشاعر هو أبو حفص شرف الدين عمر بن الفارض الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة. ولد بالقاهرة عام ٥٧٦هـ، وتوفي بها عام ٦٣٢هـ، وقضى خمسة عشر عامًا من حياته في الحجاز سائحًا بأودية مكة؛ حيث نعمت روحه بما أتيح لها من الفتح الإلهي، والكشف الروحي.

ولابن الفارض حياة صوفية روحية، فيها رياضة ومجاهدة، وأذواق وأحوال، وله آثار شعرية رائعة، فيها نفحات فياضة بالحب، ولمعات مشرقة بأنوار القلب، وكلها شواهد صدق، وأدلة حق، على مبلغ ما تهيأ له من صفاء النفس، وجلاء عين البصيرة، وعلى أن الحب قد ملك عليه كل قلبه، وغيَّبه عن كل شيء إلا عن محبوبه الذي لاقى في سبيل الاتصال به، والاتحاد معه ما يحتمل وما لا يحتمل من أهوال وتباريح، أفاض في وصفها في ديوانه الذي جعل من ناظمه شاعرًا خليقًا بأن يمنح لقب «سلطان العاشقين» و«إمام المحبين»، كما يدل على ذلك قوله مخاطبًا محبوبه:

(١) ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق: ص٣٩ -٤٠.

كُلُّ مَنْ فِي حِماكَ يَهْوَاكَ لَكِن أَنَا وَحْدِي بِكُلِّ مَنْ فِي حِمَاكَا

إلى أن يقول:

يُحْشَرُ العَاشِقُونَ تَحْتَ لِوَائِي وَجَميعُ المِلاحِ تَحْتَ لِوَاكَا

وكما يدل عليه قوله أيضًا متحدثًا عن منزلته في الحب:

نَسَخْتُ بِحُبيَّ آيةَ العِشْقِ مِنْ قَبْلِي فَأَهْلُ الهَوَى جُنْدِي وَحُكْمِي عَلَى الكُلِّ
وَكُلُّ فَتى يَهْوى فَإني إِمَامُــه وإني بَرِيءٌ مِنْ متى سَامع العَذْلِ
وَلِي فِي الهَوَى عِلْــمٌ تَجِلُّ صِفَاتُهُ وَمَنْ لَم يُفَقِّهه الهوَى فَهْوَ فِي جَهْلِ

وقوله:

قُـــلْ للَّذِينَ تَقَدَّمُــوا قبلي وَمَنْ بَعْدِي وَمَنْ أَضْحَى لأَشْجَانِي يَرَى
عَنِّي خُذُوا وبِي اقْتَدُوا ولِي اسْمَعُوا وتَحَدَّثُــوا بصَـبَابَـتِي بَـيْنَ الـوَرَى

على أن حب شاعرنا لم يكن من هذا اللون الذي يتقيد فيه المحبون بقيود الحس، ويندفعون مع شهوات النفس، ويتخذون موضوع حبهم من هذه الصورة الحسنة أو تلك، وإنما هو عاشق قد أخذ نفسه بالمجاهدة والتصفية، وقلبه بالرياضة والتنقية؛ بحيث انصرف عن العالم المادي بما فيه من زينة زائلة، وزخارف حائلة،

وأقبل على عالم أروع من هذا العالم وأمتع، عالم ليس الجمال الذي يشيع في أرجائه جمالاً معينًا بصورة حسية، بل هو جمال مطلق فَيّاض بكل صور الحسن المعينة. ومن هنا كانت محبوبته التي هتف باسمها هتافًا طويلاً، وردد أنشودة حبها ترديدًا جميلاً - ذاتًا أخص خصائصها الجمال المطلق الذي يصدر عنه، ويفيض منه، كل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال.

ومعنى هذا أن ابن الفارض اتخذ من الذات الإلهية موضوعًا لحبه. وقد مرت نفسه في طريق هذا الحب بأطوار متعاقبة، انتهى منها إلى أرقاها وهو طور الفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبته؛ وهنالك في ذلك الطور يحدثنا الشاعر عن حبه الإلهي حديثًا نتبين من خلاله إلى أي حد يمكن أن تنطوي الأذواق الصوفية، والعواطف القلبية على منازع فلسفية؛ فقد انتهى شاعرنا في حبه إلى مذهب فلسفيّ في الوحدة التي وإن كانت عنده حالاً من أحوال النفس، إلا أنها تشبه - كثيرًا أو قليلاً - وحدة الوجود التي يقررها ابن عربي بين الله والعالم. وقد فَصَّلنَا القول في حب هذا الشاعر الصوفي العظيم، وحللناه إلى عناصره النفسية والفلسفية، وبيَّنَّا نتائجه الأخلاقية والاجتماعية، وموقف خصومه وأنصاره منه، وذلك في كتابنا «ابن الفارض والحب الإلهي»؛ ولهذا آثرنا الاكتفاء هنا بهذه الإشارة، ومن أراد زيادة في هذا الباب، فليرجع إلى ذلك الكتاب.

عبد الحق بن سبعين: الوحدة المطلقة

ويشارك من ذكرنا من الصوفية في القول بالوحدة المطلقة والاتحاد، صوفي أندلسي آخر، هو قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن سبعين المولود بمرسيا (عام ٦١٣هـ)، و(المتوفى بمكة ٦٦٧هـ). قال عنه الشيخ عبد الرءوف المناوي في طبقاته: «درس العربية والآداب في الأندلس، ثم انتقل إلى سِبْتَة وانتحل التصوف على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم، وعكف على مطالعة كتبهم، وجد واجتهد، وجال في بلاد المغرب، ثم رحل وحج، وشاع ذكره، وكثرت أتباعه على رأي أهل الوحدة المطلقة، وأملى عليهم كلامًا في العرفان على رأي الاتحادية، وصنف في ذلك أوضاعًا كثيرة تلقوها عنه، وأثبتوها في البلاد»[١]. وقد اتفق أكثر المترجمين على أن ابن سبعين كان من زُهَّادِ الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود أو أنه كان صوفيًا متفلسفًا متزهدًا. ويدل على رسوخ قدمه في الفلسفة رسائله إلى فردريك الثاني، التي دار البحث فيها حول قدم العالم، وطبيعة النفس، وغير ذلك من المسائل الفلسفية، مما يبيّن علمه الدقيق الواسع، وإلمامه الشامل بالمذاهب الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الجديدة.

ولابن سبعين مذهب في الحب الإلهي، يظهرنا على أنه كان يتأثر في ذلك الحب بمذهب رابعة العدوية التي كانت تعبد الله لا طمعًا في جنته، بل ابتغاء لوجهه الكريم، وشوقًا إلى ذاته العلية: فقد قال ابن سبعين لأبي الحسن

(١) اقتبسه ابن الألوسي في جلاء العينين: ص٥١.

الششتري وقد سأله عن وجهته: «إن كنت تريد الجنة فشأنك ومن قصدت، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلينا».

وموقف الناس من ابن سبعين بين مُكَفِّر ومقلِّد، كما أنهم في موقفهم من أقواله بين مَيَّال إليها، ومنكر لها. ولعل ذلك كان راجعًا إلى إغرابه وغموض عباراته، كما يدل عليه ما ذكره ابن دقيق العيد من أنه جلس معه في ضحوة إلى قريب الظهر، وهو يسرد كلامًا تُعْقَل مفرداته، ولا تُفْهَم مُرَكَّبَاتُه[1]. ولم يكن ابن سبعين في هذا بدعًا بين الصوفية المتفلسفين، بل كان شأنه فيه كشأن السهروردي المقتول، وابن عربي وابن الفارض، وعفيف الدين التلمساني، وصدر الدين القونوي، وكثير غيرهم ممن كانت مقالاتهم مثارًا لشكوك رجال الدين، وموضعًا لمطاعنهم.

نقد الفقهاء لمذاهب الصوفية

سبقت الإشارة إلى ما أثاره بعض المذاهب الصوفية من ثائرة الفقهاء في النصف الثاني من القرن الثالث[2]، وإلى أن الغزالي قد استطاع - بما أوتي من صفاء الروح وجلاء القلب، وذكاء العقل، وقوة الإيمان - أن يهدئ هذه الثائرة، ويحبب التصوف إلى نفوس أهل السنة على وجه تَكَاثَرَ معه عدد المقبلين منهم

(١) جلاء العينين: ص٥١.
(٢) انظر ص١١٢ - ١١٦ من هذا الكتاب.

على طريق الذوق الموصل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية[1]. على أن من جاء بعد الغزالي من الصوفية الذين مزجوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم وفنهم، كانت لهم مذاهب في الاتحاد والحلول، والتجلي ووحدة الوجود، والحب ووحدة الشهود، وغير ذلك مما نظر فيه الفقهاء، فإذا هم يجدونه منافيًا لتعاليم الإسلام، منتهيًا بالمعتنقين له إلى الكفر والزندقة والإلحاد. ومن هنا شهد القرن السابع للهجرة، وما تلاه من القرون سلسلة من الخصومات بين الفقهاء والصوفية، كانت تقوى وتَعْنُفُ حينًا، وتهدأ ثورتها وتخف حدتها حينًا آخر، ولكنها كانت على كل حال مثارًا للقيل والقال، ومنبعًا فياضًا بالشكوك والشبهات تلقى على حياة الصوفية وأذواقهم ومذاهبهم، وما يرتب على هذا كله من نتائج لها خطرها من حيث العقيدة الإسلامية، والأحكام الشرعية. ولقد كانت مذاهب الاتحادية، وما يناسبها من اعتناق الحلول ووحدة الوجود، هي المحور الرئيسي الذي كانت تدور عليه هذه الشبهات، وتوجه إليه تلك الشكوك.

ولعل أشد خصوم الصوفية نعيًا[2] عليهم، وإرجافًا[3] بمذاهبهم، هو الفقيه الحنبلي تقي الدين بن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨هـ)، فقد أثار ثورة عنيفة على تعاليم الصوفية، وكتب عدة رسائل نَقَدَ فيها مذاهبهم، وأبان عن أوجه مخالفتها للمعقول والمنقول. ومن هذه الرسائل ما كتبه إلى النصر المنبجيّ، ونقض فيه

(١) انظر ص١٥٧ - ١٥٩ من هذا الكتاب.
(٢) نعيًا: نَعَى: عاب ووبّخ.
(٣) إرجاف: الخوض في الأخبار السيئة وذكر الفِتَن.

مذاهب الصوفية في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود بصفة خاصة. وحوالي سنة ٧٢٦هـ، أصدر فتواه التي أعلن فيها تحريم زيارة الأضرحة، وما يتوجه به العامة إلى الأولياء من دعاء لهم، وتوسل بهم. ومنذ ذلك الحين اشتدت الخصومة بين الفقهاء والصوفية، وأخذت أشكالاً مختلفة على أيدي كثير من الفقهاء، وفي كثير من الكتب والرسائل التي وضعت في الحَطّ من هذا الصوفي أو ذاك، أو في تجريح هذا المذهب أو ذاك. وليس أدلَّ على ذلك من هذا الخلاف الذي وقع بين الفقهاء والصوفية من ناحية، وبين الفقهاء وأنفسهم من ناحية أخرى، حول مذهبي ابن عربي وابن الفارض؛ فقد نسبهما البعض إلى الاتحاد والحلول ووحدة الوجود، وطعن في سلوكهما وخلقهما، واتهمهما بأكل الحشيش وتدخينه؛ ونفى عنهما البعض الآخر هذا كله، وبرأهما منه. ومهما يكن من شيء فقد كان ابن تيمية القائد الأول لحركة الطعن التي وُجِّهَتْ فيها سهام التكفير والتشنيع إلى أصحاب الأذواق والمواجيد، وليس كل من جاء بعده من خصوم الصوفية إلا آخذًا عنه، سائرًا على نهجه متأثرًا بمبادئه كثيرًا أو قليلاً.

ولما كان ذلك كذلك، فقد رأينا أن نقف هنا عند قدر من نقد ابن تيمية لمذاهب الصوفية، يكفي لإظهارنا على صورة ما لتلك الحركة التي أثارها ذلك الفقيه المتكلم المتفلسف: فهو قد نظر إلى ابن عربي، وصدر الدين القونوي، وابن الفارض، وابن سبعين، وعامر البوصيري، ونجم الدين بن إسرائيل، وعفيف الدين التلمساني، على أنهم من القائلين بوحدة الوجود التي يصدرون فيها عن أصلين

باطلين يخالفان دين الإسلام واليهود والنصارى مخالفتهما للمعقول والمنقول: أحدهما الحلول والاتحاد، وما يقاربهما من وحدة الوجود، وهو مذهب القائلين بأن الوجود واحد، لا فرق في ذلك بين الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق[١]، ومَثَلُ القائلين بوحدة الوجود كمثل النصارى وغالية الشيعة في القول بالاتحاد والحلول إلاَّ أن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص الذي يؤلهون فيه المسيح أو عليًا، وأولئك يقولون بالحلول المطلق العام، وفي هذا من الكفر والضلال ما هو أعظم مما في قول اليهود والنصارى[٢]. وثاني الأصلين الباطلين اللذين ترد إليهما مذاهب الاتحادية في نظر ابن تيمية، هو الاحتجاج بالقدر على فعل المحظور، والقدر - كما يقول ابن تيمية - يجب الإيمان به، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه، ووعده ووعيده[٣].

وعلى هذا النحو من النقد والتجريح، سار ابن تيمية وسار من بعده السواد الأعظم من خصوم الصوفية، وكلهم ناعٍ مرجف، ولعل منهم من أسرف في نعيه وإرجافه، فخرج عن حدود القصد والاعتدال، وتجاوز ما كان ينبغي أن يقف عنده من النقد المُنَزَّه عن الغرض والهوى، المبرأ عن سوء الفهم، أو سوء النية، أو غير ذلك من العوامل التي كثيرًا ما تكون أدعى إلى تغيير وجه الحقيقة منها إلى الكشف عنه.

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل: ج١، ص٦٦ - ٦٧.
(٢) نفس المرجع والجزء أ ص٦٨.
(٣) نفس المرجع والجزء أ ص٧٢.

الطرق في القرنين السادس والسابع

على أن حظ التصوف في القرنين السادس والسابع من الناحية العملية، لم يكن بأقل من حظه من الناحية النظرية التي تصورها هذه المذاهب التي ألممنا بطرف منها؛ فالطرق التي نشأت في النصف الثاني من القرن الثالث(١)، وكان قوامها طائفة من المريدين يلتفُّون حول شيخ مرشد، قد ظهر كثيرٌ منها في القرنين السادس والسابع، وكثر عدد المنتسبين إليها، وتعددت أساليب الرياضة بتعدد هذه الطرق، كما اختلفت أسماؤها باختلاف أسماء من تنسب إليهم. وحسبنا أن نذكر من هذه الطرق ما يكفي لإظهار الصور العملية التي أخذها التصوف إلى جانب صوره النظرية في ذلك الحين، فهناك القادرية نسبة إلى أبي صالح عبد القادر الجيليّ (المتوفى سنة ٥٦١هـ)، ومحور السلوك والعبادة في هذه الطريقة هو الترديد الدائم والذكر المتصل لاسم الله، والرفاعية نسبة إلى أحمد بن أبي الحسين الرفاعي (المتوفى سنة ٥٧٠هـ)، والذي كان قد انتهت إليه الرياسة في علوم الطريق، وشرح أحوال القوم، وكشف مشكلات منازلاتهم، وإليه كان أمر تربية المريدين بالبطائح، وتتلمذ له وتخرج عليه طائفة صالحة من المريدين. ويعمد أفراد هذه الطريقة إلى طعن أنفسهم بالمدى، وأكل النار، وازدراد(٢) الأفاعي، وغير ذلك من الأمور العجيبة التي يفسرون قدرتهم على فعلها بأن النفس وقد ملك عليها ذكر الله كل سبيل، تصبح في حالة غَيْبَة تفارق

---

(١) انظر ١٣١ - ١٣٢ من هذا الكتاب.

(٢) ازدراد: أكل.

فيها البَدَن، وتصعد إلى الملأ الأعلى حيث تتصل ببارئها، ويصير البدن كأنه خلو من الحياة، فلا يحس ما يولده أكل النار، وازدراد الأفاعي، والطعن بالمدى، من الآلام. وهناك غير الرفاعية والقادرية من الطرق، السهروردية نسبة إلى أبي حفص عمر السهروردي صاحب «عوارف المعارف» (المتوفى سنة ٦٣٨هـ). وقد أخطأ الأستاذ أوليري حين ظن أن الطريقة السهروردية منسوبة إلى صوفي بغدادي هو شهاب الدين السهروردي الذي كان من أصحاب وحدة الوجود، وحُكم عليه بالإعدام في عهد صلاح الدين (سنة ٥٨٧هـ)(١)، وهناك أيضًا الطريقة الشاذلية نسبة إلى أبي الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي (المتوفى سنة ٦٥٦هـ)، والذي أفرد له ابن عطاء الله السكندري في كتابه «لطائف المنن» ترجمة مفصلة، قال فيها عنه: «إنه قطب الزمان، والحامل في وقته لواء أهل العيان، حجة الصوفية، علم المهتدين، زين العارفين، أستاذ الأكابر، زمزم الأسرار، ومعدن الأنوار، القطب الغَوْث الجامع أبو الحسن علي الشاذلي ﷺ»(٢). وقد قال عنه ابن دقيق العيد: «ما رأيت أعرف بالله من الشيخ أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه».

وللشاذلي تلاميذ كثيرون يقال: إنَّ أجل من أخذ الطريق عنه منهم هو أبو العباس أحمد المرسي (المتوفى سنة ٦٨٦هـ). ومن أعظم تلاميذ هذا الأخير تاج الدين بن عطاء الله السكندري (المتوفى سنة ٧٠٧هـ). وثمة طريقتان أخريان،

---

(١) O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and its Place in History*, (London 1922), p. 197.

(٢) الطبقات الكبرى: ج٢، ص٥.

إحداهما فارسية، والأخرى عربية: فأما الفارسية فهي الطريقة المولوية التي أسسها جلال الدين الرومي صاحب الديوان الكبير المعروف باسم «المثنوي»، و(المتوفى سنة ٦٧٢هـ). وتعرف هذه الطريقة أحيانًا باسم الدراويش الراقصين؛ لأن أفرادها يصطنعون الغناء والموسيقى والرقص في مجالس أذكارهم، ويعد المنتسبون إلى المولوية أوسع الدراويش أفقًا، وأرقاهم عقلاً، وأكثرهم تسامحًا. وأما الطريقة العربية فهي البدوية نسبة إلى أبي العباس أحمد البدوي (المتوفى سنة ٦٧٥هـ).

ويلاحظ هنا أن لكل طريقة نوعًا من الأذكار والأوراد والأحزاب، يرددها المريدون، سواء في مجالسهم أو فيما بينهم وبين أنفسهم، وأن من وسائل التهذيب والتعليم فيها ما يشبه الدروس الخاصة التي يقدم فيها النصح والإرشاد والوعظ إلى أبناء كل طريقة، وأن من هذه الدروس ما يكون في بعض الكتب والرسائل والقصائد التي يضعها شيخ الطريقة نفسه، أو تكون قد وُضِعَت من قبله، ووجد أن في إقبال مريديه عليها، واستماعهم إليها، ما يحقق لهم كمال العلم والعمل.

التصوف بعد القرن السابع: شروح وملخصات

على أن هذه الحركة الرُّوحِيَّة الخصبة المنتجة في الناحيتين النظرية والعملية، لم تكد تدنو من نهاية القرن السابع حتى كان قد أصابها شيء من الفتور والقصور، لاسيما في الناحية النظرية، وهي التي يعبر فيها عن الحقيقة في مذاهب ذوقية، ولكنها مصطبغة بصبغة فلسفية، كتلك التي شهدنا بعضها عند

السهروردي المقتول، وابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين: فالذين جاءوا من الصوفية بعد القرن السابع، لا يكادون يضيفون شيئًا جديدًا إلى ما قاله المتقدمون، ومصنفاتهم لا تكاد تزيد على أنها إما شروح وملخصات على كتب الأقدمين ومذاهبهم، وإما ترديد لتعاليم السلف وأقواله، دون أن يكون في ذلك الترديد شيء من الابتكار أو التجديد، ففي القرن الثامن مثلاً نجد عبد الرزاق القاشاني (المتوفى سنة ٧٣٩هـ)، ونجد له مصنفات كثيرة، ولكنها على كثرتها، ليست إلا شروحًا لمذهب ابن عربي في كتابه «فصوص الحكم» ولمذهب ابن الفارض في قصيدته «التائية الكبرى»، أو تعبيرًا جديدًا عن مذهب الأول في وحدة الوجود، إن اختلف عن عباراته في الصورة والمظهر، فهو لا يختلف عنها في اللُّبّ والجوهر. وفيما بين القرنين الثامن والتاسع نجد عبد الكريم الجيلي مؤلف «الإنسان الكامل»، وهو كتاب، وإن كانت له قيمة تصوفية وفلسفية كبيرة، إلا أن صاحبه كان متأثرًا فيه كل التأثر بمذهب ابن عربي في وحدة الوجود، بل ومتأثرًا بمنهجه وألفاظه وعباراته، ومنتهيًا إلى مثل نتائجه وغاياته. وفي القرن العاشر نجد عبد الوهاب الشعراني (المتوفى سنة ٩٧٣هـ)، وهو من أتباع محيي الدين بن عربي، غير أن مصنفاته العديدة مزيج من الأذواق الرُّوحِيَّة والأنظار العقلية، ومن أشياء أخرى هي أدنى ما تكون إلى الأساطير الخيالية منها إلى الأمور الواقعية. وكثير من هذه المصنفات ليس إلا ملخصات لبعض مؤلفات ابن عربي، أو تعقيبات على مذهبه فيها، ومن هذا القبيل كتابه «الكبريت الأكبر في بيان علوم الشيخ الأكبر»؛ فهو تلخيص لكتاب «الفتوحات المكية» لابن عربي. وكتابه «اليواقيت والجواهر في

بيان عقائد الأكابر»، فهو إما تلخيص لبعض المذاهب الصوفية السابقة، ولمذهب ابن عربي بنوع خاص، وإما عرض لها وتعقيب عليها. وفيما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر نجد عبد الغني النابلسي (المتوفى سنة ١١٤٣هـ)، وهو من أتباع ابن عربي أيضًا، وضع كثيرًا من المصنفات المنثورة والمنظومة، ولكنه على كثرة ما وضع، لم يتجاوز في مذهبه حدود الدائرة التي رسمها ابن عربي في وحدة الوجود. ولقد كان النابلسي - كما كان القاشاني من قبله - متأثرًا بمذهب ابن عربي إلى أبعد حد، وليس أدل على مبلغ تأثرهما هذا من أن شرح القاشاني لتائية ابن الفارض الكبرى المسمى «كشف الوجوه الغُرّ لمعاني نظم الدُّرّ» وشرح النابلسي على ديوان ابن الفارض المسمى «كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض». كانا إلى عرض مذهب ابن عربي أدنى منهما إلى الإبانة عن حقيقة مذهب ابن الفارض في ألفاظه ومعانيه، وما انبث من العناصر المختلفة فيه. ويرجع هذا إلى أن النابلسي بنوع خاص قد رسخت في ذهنه فكرة هي أن ابن الفارض تلميذ لابن عربي، الأمر الذي ترتب عليه أن فهم شعر ابن الفارض في حدود هذه الفكرة، وحمَّله من معاني وحدة الوجود ما يطيق وأكثر مما يطيق، فجاء شرحه لديوان ابن الفارض تعبيرًا عن مذهب الشاعر المصري، ولكن في ألفاظ وعبارات هي من مقومات مذهب الصوفي الأندلسي[1].

(١) ابن الفارض والحب الإلهي: ص٥٦ - ٥٧، ص٦٢ - ٦٥.

تَدَهْوُر بعد ازدهار

للتصوف بعد هذه الأدوار التي شهدنا فيها ازدهاره من الناحيتين العلمية والعملية دور أخير أصابه فيه كثير من التدهور والانحطاط، وامتزج فيه بهذه الحياة الرُّوحِيَّة الراقية التي وقفنا على بعض صورها الرائعة، كثير من عناصر الغرور وحب الظهور، والميل إلى السيطرة على عقول السُّذَّج من العامة، والجري وراء الزلفى عند أصحاب النفوذ والسلطان، هذا إلى ما تسرب إليه من ضروب المَخْرَقَة، وألوان الشَّعبذة، حتى لقد خالف كثير من المنتسبين إلى بعض الطرق الصوفية ما سار عليه السلف الصالح من سنن الزهد والعبادة، وأصول المجاهدة والرياضة، الأمر الذي ترتب عليه أن خرجت الحياة الرُّوحِيَّة عن معناها الذي ينبغي أن تدل عليه، وانحرفت عن غايتها التي ينبغي أن تسعى إليها. وقد صور بعضهم التصوف في صورة تبين من ناحية ما أصاب في عهوده الأولى من نمو وازدهار، وتظهر من ناحية أخرى ما أصابه في عهوده الأخيرة من تدهور وانحلال، فقال: «كان التصوف حالاً فصار كارًا، وكان احتسابًا فصار اكتسابًا، وكان استتارًا فصار اشتهارًا، وكان اتباعًا للسلف فصار ابتياعًا للعلف، وكان عمارة للصدور

فصار عمارة للغرور، وكان تقشفًا فصار تكلفًا، وكان تخلقًا فصار تملقًا، وكان سقمًا فصار لقمًا، وكان قناعة فصار فجاعة، وكان تجريدًا فصار ثريدًا». وهذه الصورة على مافيها من إسراف ومبالغة قد يبعثان على السخرية والضحك، إلا أنها تكشف لنا عن وجه التغير في التصوف وأساليبه الراقية التي اصطنعها السلف، وغاياته السامية التي قصدوا إلى تحقيقها.

على أن هذا لا يعني أن الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية أصبحت في جملتها وتفاصيلها ما انتهى إليه أمر التصوف في عهده الأخير، بل هو يعني أن الذي غلب على هذه الحياة هو ذلك الانحراف عن السُّنَّة القويمة التي وضع حجرها الأساسي الزهاد الأولون، وأقام صرحها من جاء بعدهم من الصوفية، ومع ذلك فإن الحياة الرُّوحِيَّة لم تعدم بعض النفوس الصافية، والقلوب الطاهرة، والبصائر المشرقة التي كانت - وما تزال - تظهر من حين إلى حين، ولو أن أصحابها يؤثرون التستر والاستخفاء على الظهور والادّعاء.

خاتمة

من كل ما تقدم من حديث عن نشأة الحياة الرُّوحِيَّة وتطورها في الإسلام، نتبين كيف نشأت هذه الحياة أول ما نشأت تحنثًا عند محمد العربي الجاهلي، وزهدًا في الدنيا، وإعراضًا عن جاهها، وتصفية للنفس وتساميًا بالقلب إلى غاية روحية سامية عند محمد النبي العربي، ثم زهدًا وتقشفًا وَوَرعًا وإقبالاً على العبادة عند الصحابة والتابعين، وغيرهم من طبقات الزُّهَّاد والنُّسَّاك والفقراء والصوفية، وأن هذه الحياة الرُّوحِيَّة كانت تقوم في عهودها الأولى على دعائم إسلامية بحتة، وقد ظلت كذلك حتى اصطبغ التصوف بالصبغة العلمية فَدُوِّن، ونُظِّمَتْ مسائله، وَنُسِّقَتْ أبوابه، وهنالك دخلت عناصر أجنبية إلى الإسلام، وتسرب فيما تسرب منها إلى الحياة الرُّوحِيَّة، عقائد دينية، وأنظار فلسفية، وألفاظ اصطلاحية، استمدت من مختلف الثقافات الهندية والفارسية واليونانية والنصرانية. وقد ترتب على ذلك أن أصبح للأذواق القلبية، والمكاشفات الرُّوحِيَّة، كثير من المعاني الفلسفية التي تنطوي عليها، والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي تنزع إليها.

على أن هذا كله لا يمنع من أن نقرر هنا المنبع الأول الذي استقت منه الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية أصولها ومناهجها وغاياتها، كان إسلاميًّا، قوامه حياة النبي وأصحابه، ومرجعه كتاب الله وسنة رسوله. وأما ما ظهر من مذاهب مُنَافِيَة لتعاليم الإسلام، فقد كان راجعًا إما إلى إسراف بعض الصوفية في التأثر بالأنظار الفلسفية، أو إلى مغالاة بعض الفقهاء في إلقاء الشبهات على هذه المذاهب وعقيدة أصحابها. ومهما يكن من شيء فقد وقفنا من خلال هذا العرض التاريخي على صور روحية رائعة ومُثُل عالية صادقة، لعل أقل ما توصف به أنها تصلح قدوة صالحة، وأسوة حسنة، لو دأب أبناء هذا الجيل على دوام النظر فيها، لخففت كثيرًا من غَلْوَاء هذه الحياة المادية التي بسطت سلطانها على النفوس والعقول، وأفقدت المقاييس الصحيحة ما كان ينبغي أن يكون لها من أسس نفسية، ودعائم أخلاقية، وغايات روحية، ولصفت نفوسهم، ودقَّتْ أذواقهم، ورقَّتْ قلوبهم، على وجه يصبحون معه أقدر على تذوق ما في الحياة من آيات الحق والخير والجمال.

ولما كان بحثنا في الحياة الرُّوحِيَّة الإسلامية يتناول هذه الحياة من الناحيتين التاريخية والموضوعية، وكنا قد فرغنا من دراسة الناحية التاريخية على الوجه الذي تقدم في هذا القسم الأول، فقد آثرنا أن نُفرد للكلام عن الناحية الموضوعية قسمًا ثانيًا، نتحدث فيه عن الأصول والمناهج النظرية والعملية للحياة الرُّوحِيَّة، ونكشف عن مختلف المعاني والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزقية لهذه الحياة، وذلك في جزء ثانٍ من هذا الكتاب، نرجو أن يكون ظهوره قريبًا، والله الموفق لما فيه السداد.

﴿نهاية المتن﴾

معد التقديم في سطور

محمد حلمي عبد الوهاب

- تخرّج في جامعة الأزهر عام ١٩٩٧، واصل دراساته العليا فحصل على دبلوم الفكر الإسلامي من كلية الآداب بجامعة عين شمس عام ١٩٩٩، ثم الماجستير فالدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى- من جامعة الزقازيق.

عمل مديرًا لتحرير فصلية «رواق عربي» في الفترة من ٢٠٠٧ - ٢٠٠٩، وخبيرًا بمشروع بيرن للحرية حول الشرق الأوسط التابع لمعهد كيتو- واشنطن.

من أبرز الأعمال والمؤلفات العلمية

- ولاةٌ وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.
- المُقدَّس والمُدَنّس، الديني والسياسي في فكر الحركات الإسلامية، دار العين للنشر، القاهرة ٢٠٠٨.
- السلطة من الدولة إلى المجتمع المدني، الإمارات، ٢٠٠٨.
- القيم الروحية في الإسلام، نموذج التصوف، مجلة التسامح العُمانية، السنة السابعة، العدد ٢٨، خريف ٢٠٠٩.

حرّر وقدّم للأعمال التالية

- الإسلام والحداثة، الانسحاب الثاني من مواجهة العصر، الأهلية للنشر، عمّان، ٢٠١٠.
- العروبة في القرن الحادي والعشرين، أعمال المؤتمر الذي عقده تيار المستقبل ببيروت، ٢٥ - ٢٨ فبراير ٢٠٠٨.
- وطن بلا مواطنين - التعديلات الدستورية في الميزان، تأليف: عمرو حمزاوي، محمد السيد سعيد، وآخرون، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧.

أعضاء اللجنة الاستشارية للمشروع

٢٠١١/٢٠١٠

رئيس اللجنة:

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر.

أعضاء اللجنة:

إبراهيم البيومي غانم (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة)، مصر.
إبراهيم زين (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالامبور)، ماليزيا.
حسن مكي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رجب شان ترك (جامعة فاتح، إستانبول)، تركيا.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مؤسسة التراث بالرياض)، السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، السعودية.
زينب الخضيري (كلية الآداب، جامعة القاهرة)، مصر.
سيد دسوقي حسن (كلية الهندسة، جامعة القاهرة)، مصر.
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر - **أمين اللجنة.**
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشئون الدينية)، عُمان.
عبد الرحيم بنحادة (جامعة الرباط)، المغرب.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
محمد الحداد (الجامعة التونسية)، تونس.
محمد عمارة (مجمع البحوث الإسلامية - الأزهر الشريف، القاهرة)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرناؤوط (جامعة آل البيت)، الأردن.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (جامعة الزيتونة، تونس)، تونس.

DAR AL-KITAB AL-MASRI
Cairo

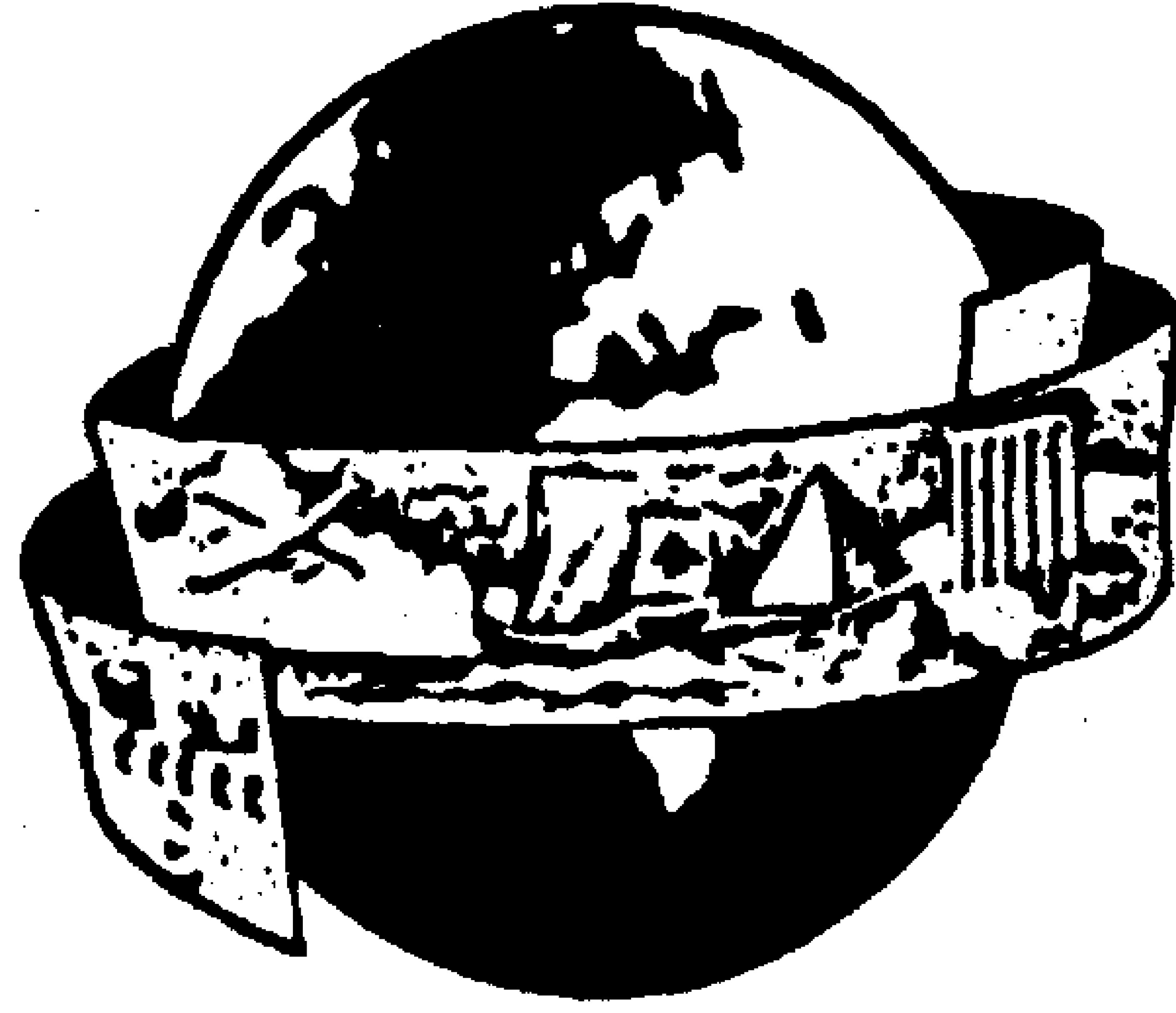
33 Kasr El Nile Street
P.O.Box 156 ZIP CODE 11511 Atabah-Cairo
Telephone: (202) 23922168 - (202) 23934301
(202) 23924614
Fax: (202) 23924657
Cairo - Egypt
Att.: Mr. Hassan El Zein

DAR AL-KITAB ALLUBNANI
Beirut

P.O.Box 11-8330 Beirut
Lebanon
Telephone: (9611) 735732
Fax: (9611) 351433
Att.: Mr. Hassan El Zein

First Edition
A.D. 2011-2012 - H 1432-1433

Email: info@daralkitabalmasri.com
Website: www.daralkitabalmasri.com



دار الكتاب المصري
القاهـرة

٣٣ شارع قصر النيل ـ تلفون: ٢٣٩٢٢١٦٨/٢٣٩٣٤٣٠١/٢٣٩٢٤٦١٤ (٢٠٢+)

ص.ب: ١٥٦ ـ عتبة ـ الرمز البريدي ١١٥١١ القاهرة ـ ج.م.ع.

فاكسيملي: ٢٣٩٢٤٦٥٧ (٢٠٢+)

Fax: (+202) 23924657 Cairo – Att: Mr. Hassan El-Zein

Website: www.daralkitabalmasri.com

E-mail: info@daralkitabalmasri.com

الإسلام وأصول الحكم

علي عبد الرازق

أقوم المسالك

في معرفة أحوال الممالك

خير الدين التونسي

الحرية الدينية

في الإسلام

عبد المتعال الصعيدي

الرسالة الحميدية

في حقيقة الديانة الإسلامية

وحقية الشريعة المحمدية

حسين أفندي الجسر

السنة النبوية

بين أهل الفقه وأهل الحديث

محمد الغزالي

القرآن والفلسفة

محمد يوسف موسى

كشف المخبا

عن فنون أوربا

أحمد فارس الشدياق

المرشد الأمين

للبنات والبنين

رفاعة الطهطاوي

مشكلات الحضارة

شروط النهضة

مالك بن نبي

مناهج الألباب المصرية

في مباهج الآداب العصرية

رفاعة الطهطاوي

نهضة الأمة وحياتها

طنطاوي جوهري



AL-ḢAYÂH AL-RUḢÏYAH FÏ AL-ISLÂM

Spiritual Life in Islam

Muhammad Mustafa Helmï

هذا الكتاب

يُعيد فيه محمد مصطفى حلمي الاعتبارَ للحياة الروحيّة في الإسلام، بوصفها تحقيقًا أمثل للعقيدة الإسلاميّة الخالصة، الجامعة ما بين الرُّوح والعقل من جهة، وبوصفها المُمثلَ الأصيل لمبحث الأخلاق في الإسلام من جهة أخرى، وذلك من خلال الرد على فريق المستشرقين الذين لم يمنحوها حقها من الدّرس والتمحيص، وأغلب الإسلاميين ممن انحصر جل همهم في تقدير قيمتها بميزان الدّين.

وفيه يتتبع المؤلف الجذور الإسلامية لنشأة الحياة الروحيّة في الإسلام، ثم تدرجها وتطورها فيما بعد، انتهاءً بتحولها إلى مجرد طُرُق ودروشة فيما بعد القرن السابع الهجريّ. كما يُعَد الكتاب أيضا محاولة جادة لاستعادة نهج الشيخ مصطفى عبد الرازق في تكوين الدرس الفلسفيّ في الجامعة المصرية، ليفصله عن كتب الطبقات التراثية من ناحية، وعن مناهج المستشرقين التي نحّت الجذور الإسلاميّة، وجعلت من التصوف الإسلاميّ محض ميتافيزيقيا من ناحية أخرى.

DAR AL-KITAB AL-MASRI
CAIRO

DAR AL-KITAB AL-LUBNANI
BEIRUT